PETER SINGER

Hegel

Traducere de
CĂTĂLIN AVRAMESCU

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

PETER SINGER
HEGEL
© Peter Singer 1983
This translation of HEGEL, originally published in English in 1983, is published by arrangement with Oxford University Press. Traducerea lucrării HEGEL, publicată inițial în engleză în anul 1983, apare cu acordul editurii Oxford University Press.

© Humanitas, 1996, pentru prezenta versiune românească

ISBN 973-28-0642-7

În memoria tatălui meu, Ernst Singer

Prefață

Nici un alt filozof din secolul al XIX-lea sau al XX-lea nu a avut o asemenea influență asupra lumii cum a avut Hegel. Singura excepție de la această afirmație atotcuprinzătoare ar fi Karl Marx — dar și el a fost puternic influențat de Hegel. Fără Hegel, nici evoluțiile politice nici cele intelectuale ale ultimilor 150 de ani nu ar fi luat calea pe care au urmat-o.

Influența lui Hegel ar fi, ea singură, un motiv important pentru a încerca să îl înțelegem; în orice caz, filozofia lui merită să fie studiată și în sine. Ideile sale profunde au dus la unele concluzii care par bizare și chiar absurde cititorului modern. Orice s-ar crede totuși cu privire la concluziile sale, există în opera sa unele argumente și intuiții care își păstrează forța pînă în zilele noastre. Efortul care se cere pentru a-l înțelege pe Hegel este răsplătit atît de aceste argumente și intuiții cît și de satisfacția de a fi răspuns provocării pe care Hegel o reprezintă pentru capacitatea noastră de înțelegere.

Este cu neputință de negat că Hegel reprezintă o provocare. Comentariile asupra lui Hegel sînt pline de referințe la „severitatea himalaiană“ a prozei sale, la „terminologia sa antipatică“ și la „extrema obscuritate“ a gîndirii sale. Pentru a ilustra natura acestei

probleme voi lua acum în mînă un exemplar din ceea ce eu consider a fi cea mai mare operă a sa, *Fenomenologia spiritului*, și îl voi deschide la întîmplare. Prima propoziție întreagă de pe pagina la care am deschis (p. 329) este: „[...] el este numai schimbarea neîncetată a acelor momente, dintre care unul este anume faptul de a se fi reîntors în el însuși, dar numai ca ființă-pentru-sine, aceasta înseamnă ca moment abstract, apărînd pe o latură față de celelalte momente." Recunosc, am scos această frază din contextul său; cu toate acestea, ea ne dă o idee asupra dificultăților ce ne stau în calea înțelegerii lui Hegel. Propoziții la fel de redutabile pot fi găsite în oricare din cele 466 de pagini ale *Fenomenologiei*.

A explica opera unui asemenea filozof într-o cărticică destinată unei audiențe fără nici un fel de cunoștințe prealabile asupra filozofiei sale nu este o treabă ușoară. Pentru simplificare, am făcut două lucruri. Mai întîi, mi-am limitat scopul pe care l-am urmărit. Nu am încercat să explic întreaga gîndire a lui Hegel, așa încît cititorul nu va găsi aici nimic din ceea ce Hegel a spus în *Prelegerile de estetică*, în *Prelegerile de istorie a filozofiei*, în *Prelegerile de filozofie a religiei* sau în *Enciclopedia științelor filozofice*, cu excepția cazului în care acestea se suprapun cu alte opere discutate. (În cazul *Enciclopediei* suprapunerea este considerabilă, principala secțiune care nu este discutată aici fiind aceea despre filozofia naturii.) Aceste omisiuni sînt semnificative, desigur, însă mă consolez gîndindu-mă că Hegel însuși nu le-ar fi considerat drept absolut centrale pentru sistemul său. Mai gravă însă este absența oricărei

tratări detaliate a *Științei logicii*, pe care el a considerat-o, cu siguranță, o lucrare cheie. Eu am încercat să prezint ceva din scopul, metoda și stilul acesteia, însă *Logica* e atît de lungă și atît de abstractă încît orice tratare adecvată este, în opinia mea, dincolo de puterile oricărei introduceri de 100 de pagini în filozofia lui Hegel.

A doua parte a strategiei mele de a face accesibile pentru novici înălțimile impunătoare ale gîndirii lui Hegel constă în alegerea căii de urcare celei mai domoale cu putință. Astfel, am început cu cea mai concretă, deci cu cea mai puțin abstractă, parte a gîndirii lui Hegel, filozofia istoriei. De aici, rămînînd încă la nivelul politic și social, vom păși în sus către perspectivele sale asupra libertății și organizării raționale a societății. Numai după aceea ne vom încumeta spre colții stîncoși ai *Fenomenologiei*, iar apoi ascensiunea noastră pînă în vîrful reprezentat de *Logică* va mai cere un mic efort suplimentar.

Cercetătorii lui Hegel ar putea avea obiecții față de selecția operelor pe care mi-am propus să le discut, sau față de ordinea în care o fac. Am indicat deja că această ordine nu vrea să sugereze nimic despre felul în care Hegel însuși ar fi ales să-și prezinte ideile. Cît despre selecție, eu nu pretind că Hegel s-a gîndit că *Prelegerile asupra filozofiei istoriei* ar fi fost în vreun fel mai importante decît, să zicem, secțiunea asupra filozofiei naturii din *Enciclopedia* sa. Tot ce știu este că nu am suficient spațiu să le discut pe amîndouă și sînt convins că filozofia istoriei a lui Hegel a fost mai importantă pentru dezvoltarea gîndirii moderne, și rămîne și în ziua de azi mult mai

interesantă pentru publicul larg, decît filozofia sa a naturii. (Nu vă lăsați înșelați de titlu: filozofia hegeliană a naturii nu conține reveriile sale cu privire la valoarea și frumusețea pădurilor și munților. Ea constă în încercarea lui Hegel de a arăta felul în care rezultatele științelor naturii — fizica, chimia, biologia etc. — corespund categoriilor sale logice. O bună parte din ceea ce Hegel a spus despre acest subiect a fost infirmat între timp: de exemplu ideea sa după care natura nu se poate dezvolta a fost infirmată de cunoștințele noastre asupra evoluției.) Selecția mea a fost deci influențată de trei criterii: ce este central în gîndirea lui Hegel, ce poate fi prezentat în mod inteligibil publicului larg într-un volum ca acesta, și ceea ce rămîne încă interesant și important pentru noi, cei care trăim la sfîrșitul secolului al XX-lea.

În privința perspectivei asupra lui Hegel pe care o prezint în paginile ce urmează sînt îndatorat multor oameni. Am avut șansa să urmăresc, la Oxford, două remarcabile serii de cursuri ținute de J. L. H. Thomas, care insista ca studenții săi să citească pasajele din *Fenomenologie* propoziție cu propoziție pînă ce acestea își dezvăluiau sensul. Munca detaliată din cadrul acestor cursuri a fost completată de prelegerile mai cuprinzătoare asupra idealismului german ținute de Patrick Gardiner. Sînt de asemenea îndatorat autorilor de cărți din care am cules liber cele mai bune (sper) dintre ideile lor. Cele mai importante dintre aceste cărți au fost *Fenomenologia lui Hegel* a lui Richard Norman, *O introducere în metafizica lui Hegel* a lui Ivan Soll și două cărți intitulate *Hegel*, una de

Walter Kaufmann și cealaltă de Charles Taylor. Bob Solomon a citit manuscrisul și a sugerat unele îmbunătățiri, așa cum au făcut și Henry Hardy, Keith Thomas și un referent anonim de la Oxford University Press.

Mai rămîne doar să îi mulțumesc lui Jean Archer pentru excelenta ei muncă de dactilografiere și lui Ruth, Marian și Esther pentru că mi-au dat răgazul să lucrez în timpul vacanțelor lor de vară.

PETER SINGER

Melbourne, Australia

Martie 1982

1
Epoca și viața lui Hegel

Epoca lui Hegel

Georg Wilhelm Friedrich Hegel s-a născut la Stuttgart în 1770. Tatăl său a fost un mărunt funcționar la curtea ducatului de Württemberg. Alte rude au fost învățători sau pastori luterani. Nu este nimic extraordinar de relatat în ceea ce privește viața sa, însă epoca în care a trăit a fost tumultuoasă din punct de vedere politic, cultural și filozofic.

În 1789, vestea căderii Bastiliei și-a găsit ecou în toată Europa. Despre acest moment a scris Wordsworth:

Ce fericire să fi fost viu în acea dimineață,
Dar tînăr să fi fost, era paradisul însuși!

Hegel se apropia atunci de a nouăsprezecea lui aniversare. Și el va ajunge să numească, mai tîrziu, Revoluția franceză un „minunat răsărit de soare" și va adăuga: „Toate ființele raționale au sărbătorit această epocă." Împărtășind și el același sentiment, într-o dimineață de duminică, primăvara, s-a dus împreună cu cîțiva colegi studenți să planteze un arbore al libertății, simbol al speranțelor sădite în ei de revoluție.

Pe cînd Hegel avea douăzeci și unu de ani, războaiele revoluționare începuseră, iar Germania avea

să fie invadată în curînd de armatele revoluționare. Zona pe care noi o numim acum Germania consta atunci în peste 300 de state, ducate și orașe libere, reunite destul de aproximativ în Sfîntul Imperiu Roman de Națiune Germană sub conducerea lui Francisc I de Austria. Napoleon a pus capăt acestui imperiu vechi de o mie de ani atunci cînd i-a zdrobit pe austrieci la Ulm și Austerlitz, iar apoi, în 1806, a înfrînt armatele următorului stat german, ca forță, Prusia, în bătălia de la Jena. În acea vreme, Hegel locuia la Jena. Ne-am putea aștepta ca simpatiile sale să se îndrepte în direcția statului german care tocmai fusese învins, însă o scrisoare pe care el a scris-o a doua zi după ce Jena a fost ocupată de francezi ne dezvăluie numai admirație pentru Napoleon: „L-am văzut pe împărat — acest suflet al lumii — trecînd călare prin oraș pentru a-și inspecta trupele; este într-adevăr un sentiment minunat să vezi un asemenea personaj care, concentrat într-un singur punct, stînd călare, atinge marginile lumii și o domină."

Această admirație a persistat în toată perioada cît Napoleon a domnit peste Europa; și, cînd în 1814 Napoleon a fost înfrînt, Hegel s-a referit la acest eveniment ca la o tragedie, spectacolul unui geniu imens distrus de mediocritate.

Perioada puterii franceze, între 1806 și 1814, a fost o perioadă de reforme în Germania. În Prusia, von Stein, un liberal, a fost numit prim consilier al regelui. El a abolit imediat șerbia și a reorganizat sistemul de guvernare. Lui i-a urmat von Hardenberg, care a promis că va da Prusiei o constituție reprezen-

tativă; după înfrîngerea lui Napoleon însă, aceste speranțe s-au năruit. Regele Prusiei, Frederic Wilhelm al III-lea, și-a pierdut interesul pentru reforme și, în 1823, după o întîrziere de mai mulți ani, a înființat doar niște „adunări“ provizorii, care nu puteau face mai mult decît să dea sfaturi și care, în orice caz, erau dominate de marii proprietari. Mai mult, în 1819, cu ocazia unei întîlniri la Karlsbad, toate statele germane au căzut de acord să cenzureze ziarele și periodicele și să adopte măsuri represive împotriva celor care răspîndeau idei revoluționare.

Din punct de vedere cultural, Hegel a trăit în epoca de aur a literaturii germane. Cu douăzeci de ani mai tînăr decît Goethe și cu zece ani mai tînăr decît Schiller, el a fost totuși suficient de matur pentru a le aprecia operele importante pe măsură ce acestea apăreau. A fost bun prieten cu poetul Hölderlin și contemporan cu liderii mișcării romantice germane, incluzîndu-i aici pe Novalis, Herder, Schleiermacher și pe frații Schlegel. Goethe și Schiller l-au influențat puternic pe Hegel, care a aderat, desigur, la unele dintre ideile mișcării romantice, cu toate că a respins majoritatea tezelor romantice.

Cel mai semnificativ lucru pentru dezvoltarea lui Hegel a fost starea filozofiei germane din perioada în care el a activat. Pentru a aprecia fundalul gîndirii lui Hegel este necesar să începem cu Kant și apoi să schițăm rapid ceea ce s-a întîmplat mai tîrziu.

Immanuel Kant a publicat *Critica rațiunii pure* în 1781. Aceasta este acum considerată drept una dintre cele mai mari opere filozofice din toate timpurile. Kant și-a propus să stabilească ceea ce poate sau

nu poate dobîndi, în ordinea cunoașterii, intelectul sau rațiunea noastră. El a ajuns la concluzia că mintea noastră nu primește în mod pasiv informațiile care provin de la ochii și urechile noastre sau de la alte simțuri. Cunoașterea este posibilă numai pentru că mintea noastră joacă un rol activ, organizînd și sistematizînd ceea ce ne oferă experiența. Noi cunoaștem lumea în cadrele spațiului, timpului și substanței, însă spațiul, timpul și substanța nu sînt realități obiective care există „în afară", independent de noi. Ele sînt creațiile intuiției sau rațiunii noastre, fără de care nu am putea înțelege lumea. Ne-am putea întreba, în acest caz, cum este de fapt lumea, independent de cadrul în care o sesizăm? Această întrebare, susține Kant, nu își va putea găsi niciodată răspunsul. Realitatea independentă — Kant o numea „lucrul-în-sine" — este pentru totdeauna dincolo de cunoașterea noastră.

Nu doar *Critica rațiunii pure* a fost cea care i-a clădit lui Kant, în timpul vieții sale, o reputație copleșitoare. El a mai scris alte două critici, *Critica rațiunii practice,* dedicată eticii, și *Critica facultății de judecare*, tratînd în mare măsură, probleme de estetică. În prima dintre acestea, Kant prezintă omul ca pe o ființă capabilă să urmeze o lege morală rațională, dar care este de asemenea capabilă să fie deturnată de la aceasta de către dorințele non-raționale ce își au originea în natura noastră fizică. Victoria constă în suprimarea tuturor dorințelor, cu excepția sentimentului de respect pentru legea morală, care ne impune să ne facem datoria de dragul datoriei. În contrast cu această concepție despre moralitate —

moralitate bazată numai pe aspectele raționale ale naturii umane —, în *Critica facultății de judecare* Kant prezintă aprecierea estetică implicînd o uniune armonioasă a intelectului și imaginației noastre.

În încheierea *Criticii rațiunii pure* Kant își exprimă speranța că, urmînd calea filozofiei critice pe care el a deschis-o, ar fi posibil, „încă înainte de sfîrșitul acestui secol", să reușim ceea ce multe secole n-au putut realiza, anume să aducem „rațiunea omenească la satisfacție deplină în ceea ce a preocupat dintotdeauna, însă fără succes, setea ei de cunoaștere". Realizările lui Kant au fost atît de impresionante încît, pentru un timp, a părut cu adevărat, nu numai lui Kant ci și cititorilor săi, că n-ar mai fi decît cîteva detalii de stabilit pînă cînd întreaga filozofie să se desăvîrșească. Treptat însă, a început să se manifeste o nemulțumire față de Kant.

Prima sursă a nemulțumirii a fost concepția lui Kant despre „lucrul-în-sine". Că ar exista ceva, și că în același timp ar fi cu desăvîrșire de necunoscut, aceasta a apărut ca o limitare nesatisfăcătoare a puterilor rațiunii omenești. Și nu se contrazicea oare Kant atunci cînd susținea că noi nu putem cunoaște nimic despre acesta, și totuși pretindea că știe că există și că este un „lucru"? Johann Fichte a fost acela care a făcut curajosul pas de a nega existența lucrului-în-sine, fiind astfel mai fidel filozofiei lui Kant, afirma el, decît însuși Kant. Întreaga lume, în opinia lui Fichte, trebuia privită drept ceva constituit de activitatea minților noastre. Ceea ce mintea nu poate cunoaște, nu există.

A doua sursă a nemulțumirii a fost divizarea naturii omenești implicată în filozofia morală a lui Kant. Schiller a fost acela care a declanșat atacul, în această privință, în *Scrisori privind educația estetică a omului*. Și el a considerat că îl folosește pe Kant pentru a-l corecta pe Kant, întrucît a împrumutat din *Critica facultății de judecare* modelul judecății estetice ca unitate a intelectului și imaginației. Cu siguranță, susține Schiller, întreaga noastră viață trebuie să fie la fel de armonioasă. A caracteriza natura umană ca etern divizată între rațiune și pasiune, și viața noastră ca o luptă eternă între acestea, este degradant și defetist. Se prea poate, sugerează Schiller, ca I. Kant să fi descris cu acuratețe deplorabila stare a vieții omenești de azi, însă lucrurile nu au stat mereu așa și nici nu trebuie să fie mereu așa. În Grecia antică, atît de admirată pentru puritatea formelor sale artistice, s-a realizat o unitate armonioasă între rațiune și pasiune. Schiller ajunge să reclame revigorarea simțului estetic în oricare dintre aspectele vieții, pentru a servi drept temelie a restaurării armoniei, de mult pierdute, din natura umană.

Mai tîrziu, Hegel avea să scrie că filozofia lui Kant „constituie fundamentul și punctul de plecare al filozofiei germane moderne". Am putea adăuga că Fichte și Schiller, fiecare în felul lui, au indicat direcțiile dezvoltărilor ce vor urma. Lucrul-în-sine cu neputință de cunoscut și concepția despre o natură umană divizată au fost, ambele, pentru succesorii lui Kant, probleme cărora trebuia să li se găsească soluții.

Într-unul dintre primele sale eseuri, Hegel și-a exprimat admirația față de obiecțiile lui Schiller la

adresa concepției lui Kant despre natura umană și mai ales față de observația potrivit căreia lipsa de armonie nu este un adevăr etern al naturii umane, ci un obstacol care trebuie depășit. El nu a putut accepta totuși ideea că educația estetică era calea pentru a-l depăși. A considerat, în schimb, această sarcină ca aparținînd filozofiei.

Viața lui Hegel

După ce a avut rezultate neobișnuite în școală, Hegel a dobîndit o bursă la un cunoscut seminar la Tübingen, unde a studiat filozofia și teologia. Acolo s-a împrietenit cu poetul Hölderlin și cu un student mai tînăr și foarte talentat, pe nume Friedrich Schelling. Schelling și-a dobîndit o reputație națională ca filozof înainte ca cineva să fi auzit de Hegel; mai tîrziu, cînd reputația sa a fost eclipsată de aceea a lui Hegel, el s-a plîns că fostul său prieten i-ar fi preluat ideile. Deși Schelling este foarte puțin citit astăzi, paralelele dintre concepțiile sale și cele ale lui Hegel sînt suficient de clare pentru a da plîngerii o oarecare plauzibilitate, cu condiția să trecem cu vederea cît de mult a dezvoltat Hegel tezele asupra cărora ei au fost de acord.

După ce și-a terminat studiile la Tübingen, Hegel a acceptat un post de tutore la o familie bogată din Elveția. Apoi, a mai avut o slujbă similară la Frankfurt. În toată această perioadă, a continuat să citească și să se gîndească la diverse probleme filozofice. A scris eseuri despre religie, nu pentru a le

publica, ci pentru a-și clarifica propriile meditații. Eseurile ni-l dezvăluie ca un gînditor radical. Isus, după ce este comparat cu Socrate, ne apare ca un învățător net inferior acestuia în materie de etică. Ortodoxia religioasă este, în ochii lui Hegel, o barieră în calea refacerii stării de armonie în om, întrucît îl face să își subordoneze puterile gîndirii unei autorități externe. Hegel va păstra pentru tot restul vieții sale ceva din această atitudine față de ortodoxia religioasă. Și totuși radicalismul său s-a atenuat într-o asemenea măsură încît mai tîrziu el se va considera creștin luteran și se va duce în mod regulat la slujbe.

La moartea tatălui său, în 1799, Hegel s-a ales cu o modestă moștenire. A renunțat la postul de tutore și i s-a alăturat prietenului său Schelling la Universitatea din Jena, în micul stat Weimar. Schiller și Fichte fuseseră și ei la Jena, iar Schelling era acum bine cunoscut; Hegel, pe de altă parte, nu publicase practic nimic și a trebuit să se mulțumească să dea lecții particulare, rotunjindu-și capitalul numai cu onorariile modeste pe care le obținea de la puținii studenți (unsprezece în 1801, treizeci în 1804) care veneau să îl asculte.

La Jena, Hegel a publicat un lung pamflet despre diferențele dintre filozofiile lui Fichte și Schelling: după opinia sa, perspectiva lui Schelling era de preferat, în orice caz. Pentru un timp, a lucrat împreună cu Schelling la un *Jurnal Critic de Filozofie*, pentru care a scris cîteva eseuri. În 1803 Schelling a părăsit Jena, iar Hegel a început să își pregătească prima sa

mare operă, *Fenomenologia Spiritului*. Moştenirea sa fiind acum epuizată, avea o nevoie disperată de bani, aşa că a acceptat un contract cu un editor, contract care prevedea un avans, însă conţinea şi clauze draconice în cazul în care Hegel nu ar fi trimis manuscrisul pînă la data de 13 octombrie 1806. Aceasta s-a dovedit a fi chiar ziua în care Jena a fost ocupată de francezi în urma victoriei asupra prusacilor. Hegel a trebuit să simplifice ultimele secţiuni ale cărţii pentru a respecta termenul stabilit, după care, spre consternarea sa, şi-a dat seama că nu avea altă cale decît să trimită manuscrisul — singura sa copie — în condiţiile agitaţiei provocate de sosirea armatelor beligerante în preajma oraşului. Din fericire, manuscrisul a călătorit fără probleme, iar lucrarea a apărut la începutul anului 1807.

Reacţia iniţială a fost una rezervată, nicidecum entuziastă. Schelling a fost pe bună dreptate tulburat să găsească în prefaţă un atac polemic asupra a ceea ce părea să fie concepţia sa. Hegel i-a explicat lui Schelling, într-o scrisoare, că nu intenţionase să îl critice pe el, ci pe nevrednicii săi imitatori. Schelling i-a replicat că această distincţie nu era făcută în prefaţă şi a refuzat să se lase îmbunat. Prietenia lor a luat sfîrşit.

Viaţa la Jena a fost tulburată de ocupaţia franceză. Acum, o dată închisă Universitatea, Hegel a lucrat un an ca editor la un ziar, iar apoi a acceptat postul de director al unui liceu din Nürnberg unde a rămas în funcţie cu succes timp de nouă ani. Alături de materiile obişnuite, el i-a învăţat pe elevi

filozofia. Nu se cunoaște cu ce s-au ales ei din prelegerile sale.

La Nürnberg viața de familie a lui Hegel s-a așezat. La Jena el zămislise un fiu nelegitim, mama fiind chiar proprietăreasa casei unde locuia, despre care se știe că mai avusese alți doi copii nelegitimi de la alți amanți. În 1811, la vîrsta de 41 de ani, Hegel s-a căsătorit cu o fată dintr-o veche familie din Nürnberg. Ea avea abia jumătate din vîrsta lui, însă căsătoria a fost, din cîte se pare, fericită. Au avut doi fii și, după moartea mamei primului copil al lui Hegel, soția sa a fost suficient de tolerantă pentru a lua în casa ei și pe fiul lui nelegitim.

În timpul acestor ani, Hegel a publicat lunga sa *Știință a logicii*, care a apărut în trei volume, în 1812, 1813 și 1816. Lucrările sale dobîndeau acum o mai bună apreciere și, în 1816, a fost invitat să ocupe postul de profesor de filozofie la Universitatea din Heidelberg. Aici a scris *Enciclopedia științelor filozofice*, care este o expunere relativ concisă a întregului său sistem filozofic. O mare parte a materialului din această lucrare se regăsește, într-o formă amplificată, în celelalte lucrări ale sale.

Reputația lui Hegel era acum atît de mare încît ministrul prusac al educației i-a cerut să preia prestigioasa catedră de filozofie de la Universitatea din Berlin. Sistemul educațional prusac beneficiase de reformele lui von Stein și von Hardenberg, iar Berlinul tindea să devină centrul intelectual al tuturor statelor germane. Hegel a acceptat cu bucurie oferta și a predat la Berlin din 1818 pînă la moartea sa, în 1831.

Această perioadă finală a fost, în toate privințele, apogeul vieții lui Hegel. A scris și a publicat *Principiile filozofiei dreptului* și a conferențiat pe teme de filozofie a istoriei, filozofia religiei, estetică și istorie a filozofiei. Nu a fost un bun conferențiar în sensul obișnuit al cuvîntului, însă este clar că își captiva studenții. Iată o descriere făcută de unul dintre aceștia:

> La început, am fost incapabil să deslușesc ceva, atît în privința manierei sale de expunere cît și în privința argumentelor sale. Obosit, morocănos, stătea de parcă s-ar fi prăbușit acolo, cu capul aplecat, iar, în timp ce vorbea, continua să răsfoiască și să caute înainte și înapoi, în sus și în jos, prin carnetele sale. Dresul glasului și tușitul îi întrerupeau orice flux al vorbirii. Toate propozițiile erau izolate și ieșeau cu greu, tăiate în bucăți și amestecate... Elocvența curgătoare și liniștită presupune ca vorbitorul să fie împăcat cu subiectul și să îl știe pe dinafară... acest om însă trebuia să ridice cele mai puternice gînduri din cel mai adînc temei al lucrurilor... o ilustrare mai clară a acestor dificultăți și a acestor eforturi enorme decît aceea realizată prin maniera expunerii sale ar fi greu de imaginat.

Hegel atrăgea acum un public larg. Oameni de pe întreg cuprinsul lumii germanice veneau să îl asculte și mulți dintre cei mai străluciți auditori au devenit discipolii săi. După moartea sa, ei au editat și publicat notițele de curs, împreună cu propriile lor observații asupra considerațiilor lui. În acest fel ne-au parvenit unele din operele lui Hegel — *Prelegeri de filozofie a istoriei*, *Prelegeri de estetică*, *Prelegeri de filozofie a religiei* și *Prelegeri de istorie a filozofiei*.

În 1830, ca o recunoaștere a valorii sale, Hegel a fost ales rector al Universității. În anul următor, la vîrsta de 61 de ani, s-a îmbolnăvit subit și, a doua zi, a murit în somn. „Ce gol cumplit! — scria unul din colegii săi. El era cheia de boltă a Universității noastre.“

2
Sensul istoriei

Hegel a luat în serios istoria. Spre deosebire de Kant, care a crezut că poate stabili pe baze pur filozofice ce este și ce trebuie să fie natura umană, Hegel a aceptat sugestia lui Schiller potrivit căreia însuși temeiul condiției umane s-ar putea schimba de la o epocă la alta. Această noțiune de schimbare, de dezvoltare istorică, este fundamentală pentru concepția lui Hegel asupra lumii. Privind retrospectiv la importanța pe care colegul său, Karl Marx, i-o acorda lui Hegel, Friedrich Engels scria:

> Modul hegelian de a gîndi se deosebea de al tuturor celorlalți filozofi prin profundul simț istoric care se afla la temelia lui. Deși forma sa era extrem de abstractă și de idealistă, înlănțuirea ideilor urma întotdeauna o linie paralelă cu aceea a desfășurării istoriei universale, care, la drept vorbind, trebuie să fie doar o confirmare a celei dintîi.

Putem lăsa la o parte, pentru moment, lămurirea înțelesului ultimei propoziții a lui Engels — referința la desfășurarea istoriei universale ca o „confirmare“ a sistemului ideilor hegeliene — întrucît paralela evidentă între înlănțuirea ideilor lui Hegel și desfășurarea istoriei universale este un motiv suficient

pentru a folosi concepția lui Hegel asupra istoriei universale drept cale de acces în sistemul ideilor sale.

Cealaltă concluzie care se desprinde din cuvintele lui Engels este aceea că el conferă simțului istoric al lui Hegel un rol privilegiat atunci cînd evaluează influența lui Hegel asupra lui Marx și asupra lui însuși. Astfel, deschizînd introducerea noastră cu *Prelegerile de filozofie a istoriei* ale lui Hegel, vom începe cu un aspect care este central nu numai pentru sistemul său, ci și în raport cu influența de durată a ideilor sale.

Ce este filozofia istoriei?

E necesar, mai întîi, să înțelegem ce este o „filozofie a istoriei" în sensul lui Hegel. *Prelegerile de filozofie a istoriei* conțin o mare cantitate de informații istorice. Putem găsi în acestea un fel de schiță a istoriei mondiale, de la vechile civilizații din China, India și Persia, trecînd prin Grecia antică la epoca romană și apoi, de-a lungul istoriei europene, de la feudalism la Reformă și pînă la iluminism și Revoluția franceză. Cu toate acestea, este clar că Hegel nu a considerat *Prelegerile de filozofie a istoriei* ca pe un simplu tablou istoric. Opera sa este operă de filozofie pentru că ia în considerare faptele istorice doar ca material brut și încearcă să treacă dincolo de aceste fapte. Hegel însuși a afirmat că „filozofia istoriei nu înseamnă altceva decît a cuprinde istoria în perspectiva gîndirii ei". Cu toate că aceasta este propria lui definiție, ea ne oferă o idee nu tocmai

adecvată asupra proiectului lui Hegel din *Prelegeri de filozofie a istoriei*. Ceea ce definiția lui Hegel nu menționează este intenția sa după care „cuprinderea istoriei în perspectiva gîndirii ei“ ar trebui să prezinte materialul său brut ca pe o parte a unui proces rațional de dezvoltare, dezvăluind astfel sensul și semnificația istoriei universale.

În acest punct întîlnim deja una din convingerile lui Hegel — aceea conform căreia istoria are un sens și o semnificație. Dacă Hegel ar fi privit istoria în felul sumbru în care Macbeth privea viața, ca pe „o poveste spusă de-un nătîng, din vorbe-alcătuită și din zbucium și neînsemnînd nimic“*, el nu ar fi încercat niciodată să scrie *Prelegerile de filozofie a istoriei*, iar operele sale ar fi avut un aspect complet diferit. Concepția științifică modernă este, desigur, foarte asemănătoare cu aceea a lui Macbeth. Știm că planeta noastră nu este decît un grăunte într-un univers de o mărime de neimaginat; și că viața pe planeta noastră a pornit de la o combinație întîmplătoare de gaze, după care a evoluat purtată de forțele oarbe ale selecției naturale. În acord cu această perspectivă asupra originii speciei noastre, gîndirea modernă refuză, în cea mai mare parte, să admită că istoria are un scop final dincolo de miriadele de scopuri individuale ale nenumăraților oameni care fac istoria. În timpul lui Hegel însă, nu era nimic neobișnuit în opinia sa fermă conform căreia istoria omenirii nu este o amestecătură fără sens de evenimente — după cum o asemenea opinie

* Traducere de Ion Vinea, Editura Univers, 1988.

nu este nici acum ieșită din comun datorită faptului că gîndirea religioasă a decelat întotdeauna un sens și o semnificație în cursul luat de istoria omenirii, chiar dacă semnificația era numai aceea a unui preludiu al unei lumi mai bune care va veni.

Sînt mai multe feluri de a înțelege teza după care istoria are un sens. Putem considera că istoria ar fi lucrarea în vederea scopurilor unui Creator care a pus în mișcare întregul proces; ori, mai misterios, putem crede că este vorba de o sugestie potrivit căreia însuși universul nostru ar putea avea cumva scopuri. Asertiunea după care istoria are un înțeles poate fi, de asemenea, eliberată de orice conotații religioase sau mistice și înțeleasă pur și simplu în sensul mai restrîns al tezei după care reflecția asupra trecutului nostru ne face capabili să distingem direcția în care se îndreaptă istoria și, eventual, destinația acesteia; această destinație fiind, dintr-un motiv fericit, una dezirabilă și, prin urmare, una pe care o putem accepta ca scop al strădaniilor noastre.

Este posibil să interpretăm *Prelegerile de filozofie a istoriei* ale lui Hegel în diferite feluri, corespunzătoare acestor moduri diferite de a înțelege teza după care există un sens în istorie. Conform strategiei noastre de abordare a lui Hegel, vom începe cu acele elemente care înzestrează istoria cu o semnificație în cel de-al treilea, și cel mai puțin misterios, mod dintre cele în care este posibil să îi înțelegem teza.

În introducerea sa la *Prelegeri de filozofie a istoriei*, Hegel își enunță cu claritate concepția despre direcția și destinația întregii istorii a omenirii: „Istoria universală este progresul în conștiința libertății."

Această propoziție indică tema întregii lucrări. (S-ar putea spune chiar că indică tema *întregii* gîndiri a lui Hegel — însă, lăsăm explicațiile pe mai tîrziu.) Trebuie să vedem acum în ce fel dezvoltă Hegel această temă.

El începe cu o relatare despre ceea ce numește „lumea orientală“, prin care înțelege China, India și vechiul imperiu al Persiei. China și India sînt privite de Hegel ca fiind civilizații „staționare“, societăți care au ajuns la un anume punct în dezvoltarea lor și apoi involuează rapid. Le descrie ca fiind „în afara istoriei universale“, cu alte cuvinte, ca nefăcînd parte din cuprinzătorul proces de dezvoltare care este baza filozofiei sale a istoriei. Adevărata istorie începe cu imperiul persan, „primul imperiu — spune Hegel — care a dispărut“.

Analiza lui Hegel dedicată lumii orientale conține multe detalii, toate în legătură cu ideea după care în societatea orientală numai o singură persoană — conducătorul — este un individ liber. Tuturor celorlalți le lipsește libertatea pentru că ei trebuie să își supună voința lor voinței Patriarhului, lui Dalai-Lama, faraonului, sau oricum ar fi numit despotul. Lipsa de libertate este profundă. Nu constă pur și simplu în faptul că supușii despotului știu că despotul îi poate pedepsi cu cruzime dacă îi nesocotesc voința. Aceasta ar însemna că ei au propriile lor voințe și că pot să se gîndească, și chiar se gîndesc, dacă este prudent sau drept să îl asculte pe despot. Adevărul este, spune Hegel, că supușii orientali nu au voință proprie în sensul modern al termenului. În Orient, nu numai legea, ci chiar și moralitatea este o chestiune

care ține de reglementări externe. Conceptul nostru de conștiință individuală lipsește, prin urmare nu se întrezărește posibilitatea ca indivizii să își formeze propriile lor judecăți morale despre bine și rău. Pentru locuitorii Orientului — alții decît conducătorul — opiniile asupra acestor probleme vin din afară; ele sînt fapte obiective, a căror existență nu trebuie pusă la îndoială, așa cum nu poate fi pusă cea a mărilor sau munților.

După Hegel, această lipsă a independenței personale ia diferite forme în culturi orientale diferite, însă rezultatul este mereu același. Statul chinez, ne spune Hegel, este organizat după principiul familiei. Guvernarea este bazată pe autoritatea paternă a împăratului, iar ceilalți se consideră copii ai statului. Acesta este motivul pentru care societatea chineză pune un accent atît de mare pe onoare și pe ascultarea datorată părinților. Spre deosebire de China, India nu are nici un concept de libertate individuală pentru că instituția de bază a societății — sistemul castelor, care stabilește pentru fiecare locul său în societate — nu este văzută ca o instituție politică, ci ca ceva natural și, prin urmare, cu neputință de schimbat. Puterea ce guvernează în India nu este deci un despot uman, ci despotismul naturii.

Persia este diferită. Deși la prima vedere împăratul persan pare să fie un conducător absolut în același sens ca și împăratul Chinei, baza imperiului persan nu este simpla obediență naturală a familiei extinsă la scara întregului stat, ci un principiu general, o Lege care îi conduce și pe supuși și celelalte reguli, întrucît Persia este o monarhie teocratică,

bazată pe religia lui Zoroastru, care implică adorarea Luminii. Hegel insistă asupra ideii de lumină ca ceva pur și universal, ceva care, precum soarele, strălucește asupra tuturor și împărtășește tuturor binefacerile sale. Acest lucru nu înseamnă, desigur, că Persia era egalitară. Împăratul era tot un conducător absolut și, prin urmare, singurul om liber din imperiu; cu toate acestea, faptul că domnia sa se baza pe un principiu general și nu era privită ca un fapt natural însemna că dezvoltarea devenea posibilă. Ideea unei conduceri bazată pe un principiu intelectual sau spiritual semnifică începutul progresului în conștiința libertății, pe care Hegel intenționează să îl urmărească. Prin urmare, acesta este începutul „adevăratei istorii".

Lumea greacă

În imperiul persan exista potențialul pentru progres în conștiința libertății, însă acest potențial nu putea fi actualizat în cadrul structurii imperiului. În eforturile sale de a se extinde, imperiul persan a venit totuși în contact cu Atena, Sparta și cu alte orașe-stat ale Greciei antice. Împăratul persan a cerut grecilor să îi recunoască supremația, dar aceștia au refuzat. Împăratul a adunat o armată enormă și o uriașă flotă. Flotele persană și greacă s-au întîlnit la Salamina. Această bătălie eroică, spune Hegel, a fost o luptă între un despot oriental, care dorea o lume unită sub un singur stăpîn și suveran, și mai multe state separate, care recunoșteau principiul „individualității libere". Victoria grecilor a însemnat că

valul istoriei universale a trecut din lumea orientală în lumea orașelor grecești.

Cu toate că Hegel consideră lumea greacă drept animată de principiul individualității libere, el este de părere că libertatea individului nu e cîtuși de puțin pe deplin dezvoltată în acest stadiu al istoriei. Are două motive diferite să considere ideea greacă despre libertate drept una limitată. Unul dintre acestea este evident, iar celălalt este mai complex.

Motivul evident este acela că ideea greacă despre libertate îngăduie sclavia. De fapt, „îngăduie“ este un termen prea slab, pentru că, în opinia lui Hegel, forma greacă a democrației necesită categoric sclavia pentru a putea funcționa. Dacă, așa cum a fost cazul în Atena, fiecare cetățean are dreptul și datoria să ia parte la adunarea publică, forul suprem de decizie în orașul-stat, cine va mai rămîne să facă muncile zilnice necesare subzistenței? Trebuie să existe o categorie de lucrători cărora le lipsesc drepturile și datoriile de cetățean — cu alte cuvinte, trebuie să existe sclavi.

În lumea orientală numai *unul* — conducătorul — este liber. Existența sclaviei dovedește că lumea greacă a progresat către un stadiu în care *unii* — dar nu toți — sînt liberi. Dar chiar și cetățenii liberi ai orașului-stat grec sînt liberi, crede Hegel, doar într-un mod incomplet. Nu este prea ușor să decelăm motivul pentru care spune asta. El susține că grecii nu aveau conceptul de conștiință individuală. Acest concept, așa cum am văzut, lipsește, după Hegel, și din lumea orientală; în vreme însă ce popoarele orientale ascultau pur și simplu, fără să reflecteze,

de un cod moral care le era impus de sus, la greci motivația venea din interior. Ei aveau, după Hegel, obiceiul de a trăi pentru țara lor, fără să mai reflecteze în privința asta. Acest obicei nu deriva din ascultarea vreunui principiu abstract, cum ar fi ideea că fiecare ar trebui să acționeze pentru binele țării sale. Mai curînd, grecii se priveau pe ei înșiși ca atît de indisolubil legați de propriul oraș-stat încît nu mai făceau distincție între interesele lor și interesele comunității în care trăiau. Ei nu se puteau concepe trăind separat sau în opoziție cu această comunitate, cu toate obiceiurile și formele sale de viață socială.

Toate acestea înseamnă că disponibilitatea grecilor de a face ce este mai bine pentru comunitate ca întreg venea din interiorul lor. Acest lucru ar sugera că grecii erau liberi într-un fel în care orientalii nu erau. Ei făceau așa cum doreau, și nu cum le dicta vreo constrîngere exterioară. Și totuși, Hegel susține că aceasta este o formă incompletă a libertății tocmai pentru că motivația este atît de naturală. Ceva ce este rezultatul obișnuințelor și obiceiurilor în care cineva a fost crescut, nu este rezultatul folosirii propriei rațiuni. Dacă fac ceva din obișnuință, eu nu am ales explicit să fac acel lucru. Se poate spune că acțiunile mele sînt încă guvernate de forțe exterioare voinței mele — forțele sociale care îmi determină aceste obișnuințe — chiar dacă nu mai există nici un despot care să îmi spună ce să fac, iar motivația acțiunii pare să vină din interiorul meu.

Ca un simptom al acestei dependențe de forțele externe, Hegel invocă tendința greacă de a consulta un oracol pentru îndrumare înainte de a purcede la

o acțiune. Sfatul oracolului poate fi întemeiat pe starea intestinelor unui animal sacrificat, ori pe vreun alt eveniment natural independent de gîndirea mea. Niște oameni cu adevărat liberi nu ar permite ca deciziile lor cele mai importante să fie determinate de asemenea evenimente; ei ar lua propriile decizii, folosindu-și capacitatea de a raționa. Rațiunea îi ridică pe oamenii liberi deasupra evenimentelor întîmplătoare din lumea naturală și le permite să reflecteze critic asupra situației lor și asupra forțelor care îi influențează. Prin urmare, libertatea nu poate fi pe deplin dobîndită fără gîndire critică și reflecție.

Gîndirea critică și reflecția, în acest caz, sînt cheia progresului ulterior al libertății. Porunca atribuită zeului grec Apollo îi îndruma pe greci pe acest drum: „Omule, cunoaște-te pe tine însuți!“ Acest îndemn la cercetare liberă, neîngrădită de convingeri tradiționale, a fost preluat de filozofii greci și mai ales de Socrate. Socrate își exprimă în mod obișnuit opiniile sub forma unui dialog cu vreun atenian de vază care crede că știe foarte bine ce este drept sau bine. Această „cunoaștere“ se dovedește a fi numai abilitatea de a reproduce unele păreri comune despre bunătate sau dreptate, iar Socrate nu întîlnește nici o dificultate în a arăta că această concepție tradițională asupra moralității nu poate fi completă. De exemplu, împotriva ideii comune după care dreptatea constă în a da fiecăruia ceea ce îi aparține, Socrate înfățișează cazul unui prieten care ți-a împrumutat o armă însă a înnebunit între timp. Se prea poate să îi datorezi arma, dar este într-adevăr drept să i-o înapoiezi? Astfel, Socrate își aduce auditoriul către

reflecție critică asupra moralității cutumiare pe care a acceptat-o dintotdeauna. Această reflecție critică face din rațiune, și nu din obiceiul social, judecătorul final al binelui și răului.

Hegel consideră principiul exemplificat de Socrate ca o forță revoluționară împotriva statului atenian. Astfel, el apreciază sentința împotriva lui Socrate ca fiind impecabil de corectă: atenienii îl condamnă pe principalul dușman de moarte al moralității cutumiare pe care se baza existența lor comunitară. Cu toate acestea, principiul gîndirii independente era prea ferm înrădăcinat în Atena pentru a fi extirpat prin moartea unui singur om; așa încît, în timp, acuzatorii lui Socrate au fost condamnați, iar Socrate însuși reabilitat postum. Principiul gîndirii independente a fost cauza ultimă a decăderii Atenei și marchează începutul sfîrșitului rolului jucat în istoria universală de civilizația greacă.

Lumea romană

În opoziție cu unitatea non-reflexivă și tradițională care forma baza orașelor-stat grecești, Hegel prezintă imperiul roman ca pe o colecție de popoare diverse, căreia îi lipseau orice fel de legături patriarhale naturale sau tradiționale și, prin urmare, reclamînd cea mai severă disciplină, întărită de forță, pentru a se menține. Aceasta face ca dominația Romei în următorul stadiu al istoriei universale să apară într-un fel ca o întoarcere spre modelul despotic oriental, așa cum este el reprezentat de imperiul persan. Dar în vreme ce cursul istoriei universale,

așa cum îl prezintă Hegel, nu este cu siguranță o progresie constantă și lină, nici nu cunoaște reculuri complete. Cîștigurile dintr-o epocă precedentă nu sînt în întregime pierdute, așa că Hegel distinge cu grijă între principiile ce stau la baza imperiilor persan și roman. Ideea de individualitate, de capacitate individuală de judecată, care s-a născut în epoca greacă, nu a dispărut. Într-adevăr, statul roman se sprijină pe o constituție politică și pe un sistem legal care situează dreptul individual ca pe una dintre noțiunile lor fundamentale. Astfel, imperiul roman recunoaște libertatea individuală într-un mod în care imperiul persan nu ar fi putut niciodată să o facă; problema este, desigur, că această recunoaștere a libertății individuale este o chestiune pur legală sau formală — Hegel o numește „libertatea abstractă a individului". Libertatea reală, care permite individului să dezvolte o varietate de idei și de moduri de viață — „individualitatea concretă", în terminologia hegeliană — este nemilos zdrobită de forța brutală a Romei.

Diferența reală între imperiile persan și roman, în acest caz, este că în vreme ce în primul principiul despotismului oriental are frîu liber, în celălalt există o tensiune constantă între puterea absolută a statului și idealul individualității. Această tensiune lipsea în imperiul persan deoarece idealul individualității urma încă să fie dezvoltat; lipsea în lumea greacă deoarece, deși ideea individualității ieșise la suprafață, puterea politică nu era atît de nemilos centralizată în opoziție cu ea.

Lumea romană, așa cum o prezintă Hegel, nu este un spațiu al fericirii. Spiritul vesel, spontan, al lumii

grecești s-a destrămat. În fața cererilor de conformitate exterioară emise de stat, libertatea putea fi găsită numai prin retragerea în sine, prin refugiul într-o filozofie precum stoicismul, epicurismul sau scepticismul. Detaliile referitoare la aceste școli filozofice opuse nu ne vor reține atenția; ceea ce este important este tendința lor de a disprețui tot ce poate oferi lumea reală — bogății, putere politică, glorie lumească — și de a le substitui acestora un ideal de viață care îl face pe aderent absolut indiferent la orice se poate întîmpla în lumea exterioară.

Răspîndirea acestor școli filozofice a fost, susține Hegel, rezultatul neputinței pe care individul, care se consideră un om liber, trebuie să o fi simțit în fața unei puteri dominante pe care era incapabil să o influențeze. Retragerea în filozofie este totuși un răspuns negativ dat acestei situații; este urmarea disperării în fața unei lumi ostile. Era nevoie de o soluție pozitivă. Această soluție va fi furnizată de creștinism.

Pentru a înțelege de ce Hegel privește creștinismul în acest fel, trebuie să ne dăm seama că, pentru Hegel, ființele omenești nu sînt doar niște animale foarte inteligente. Oamenii trăiesc în lumea naturală, ca și animalele, dar ei sînt, în același timp, ființe spirituale. Pînă cînd se recunosc pe sine ca ființe spirituale, oamenii sînt prizonierii lumii naturale, lumea forțelor materiale. Atunci cînd lumea naturală se opune implacabil aspirațiilor lor de libertate, așa cum a fost cazul cu lumea romană, nu mai este nici o scăpare *înlăuntrul* lumii naturale, în afara deja menționatei retrageri într-o filozofie bazată pe o atitudine

pur negativă față de lumea naturală. Totuși, o dată ce oamenii se recunosc pe ei înșiși ca ființe spirituale, ostilitatea lumii naturale încetează să mai fie atotputernică; ea poate fi depășită într-o manieră pozitivă întrucît există ceva pozitiv dincolo de lumea naturală.

Religia creștină este o religie aparte, crede Hegel, pentru că Isus Cristos e atît fiul lui Dumnezeu cît și ființă omenească. Acest lucru indică oamenilor faptul că, deși limitați în anumite privințe, au fost creați după chipul lui Dumnezeu și posedă în ei o valoare infinită și un destin etern. Rezultatul este dezvoltarea a ceea ce Hegel numește „conștiința-de-sine religioasă“, o recunoaștere a faptului că lumea spirituală, și nu lumea naturală, este adevărata noastră casă. Pentru a ajunge la acest adevăr, oamenii trebuie să se detașeze de constrîngerea pe care dorințele naturale, și chiar întregul existenței lor naturale, o exercită asupra lor.

Rolul religiei creștine este de a conduce la adevărul că natura spirituală a ființelor omenești este esențială pentru ele. Aceasta nu se întîmplă totuși dintr-o dată, pentru că nu e suficientă doar simpla pietate interioară. Schimbarea care are loc în inima pioasă a credinciosului creștin trebuie să transforme realitatea exterioară în ceva care satisface nevoile oamenilor ca ființe spirituale. După cum vom vedea, a fost nevoie de întreaga eră creștină pînă la epoca lui Hegel pentru ca umanitatea să devină capabilă să înfăptuiască acest lucru.

Ceea ce s-a întîmplat mai repede a fost abolirea limitărilor libertății caracteristice erei grecești. Mai întîi, creștinismul se opune sclaviei, pentru că fiecare

exponent al omenirii are aceeași valoare infinită esențială. În al doilea rînd, încetează dependența de oracole, pentru că oracolele reprezintă dominația evenimentelor întîmplătoare din lumea naturală asupra liberului arbitru al ființelor spirituale. În al treilea rînd, și aproape din același motiv, moralitatea cutumiară a societății grecești este înlocuită de o moralitate bazată pe ideea spirituală de dragoste.

Creștinismul iese la suprafață în timpul imperiului roman și devine religia oficială a imperiului sub Constantin. Deși partea occidentală a imperiului se prăbușește datorită invaziilor barbare, imperiul bizantin va rămîne creștin pentru mai mult de o mie de ani. Acesta este însă, în opinia lui Hegel, un creștinism stagnant, decadent, pentru că reprezenta o încercare de a așeza o mantie creștină peste niște structuri care erau deja putrede pînă în miezul lor. Era nevoie de un nou popor pentru a duce principiul creștin spre destinul său ultim.

Lumea germanică

Pare ciudat că Hegel se referă la întreaga perioadă a istoriei de la căderea imperiului roman și pînă la epoca modernă sub denumirea de „lumea germanică". El folosește termenul „*Germanische*" — „germanic" mai curînd decît „german" — și aici el include nu numai Germania propriu-zisă, ci și Scandinavia, Olanda și chiar Britania. Vom vedea că nici Franța sau Italia nu sînt ignorate, deși aici el este lipsit de scuza afinităților lingvistice și rasiale spre a lărgi

înțelesul termenului „germanic“ pentru a include și aceste țări. Se poate bănui o anume doză de etnocentrism în desemnarea de către Hegel a acestei ere ca „lumea germanică“, însă principalul său motiv de a proceda astfel este că el consideră Reforma ca singurul eveniment crucial al istoriei de la epoca romană încoace.

Hegel prezintă o imagine sumbră a Europei în timpul celor o mie de ani care au urmat căderii Romei. În această perioadă, biserica a pervertit adevăratul spirit religios, interpunîndu-se între om și lumea spirituală și insistînd asupra ascultării oarbe din partea credincioșilor săi. Evul Mediu a fost, în cuvintele lui Hegel, o „lungă și teribilă noapte“; o noapte care se sfîrșește o dată cu Renașterea, „aurora, care după lungi furtuni pentru prima dată anunță o nouă zi frumoasă“. Cu toate acestea, Reforma, și nu Renașterea, este descrisă de Hegel ca „soarele care luminează totul“ în acea zi strălucitoare care este epoca noastră modernă.

Reforma a fost rezultatul corupției bisericii, corupție care, în opinia lui Hegel, nu e un efect întîmplător, ci consecința necesară a faptului că biserica nu trata Divinitatea ca pe un lucru pur spiritual, ci o încorpora în lumea materială. Ceremoniile, ritualurile și alte forme exterioare sînt baza sa, iar respectarea lor este considerată ca esențială pentru viața religioasă. Astfel, elementul spiritual din om este coborît pînă la nivelul simplelor obiecte materiale. Expresia ultimă a acestei corupții adînc înrădăcinate este practica vînzării, pentru cele mai lumești dintre obiecte — banii —, a ceva care privește cea mai adîncă

și mai intimă natură a omului — pacea spirituală adusă de iertarea păcatelor. Hegel se referă, desigur, la practica vînzării „indulgențelor“, care a declanșat protestul lui Luther.

Hegel vede Reforma ca pe o înfăptuire ivită din „intimitatea de simțire pură a națiunii germane“. „Puritate“ și „intimitate“ sînt pentru Hegel cheile de boltă ale Reformei, care a început cu un simplu călugăr german, Luther, și a prins rădăcini numai la națiunile germanice. Rezultatul său a fost eliminarea pompei și fastului bisericii catolice romane și înlocuirea lor cu ideea că fiecare individ are, în propriul său suflet, o relație spirituală directă cu Cristos.

Ar fi contrar concepției lui Hegel despre Reformă să o prezentăm ca pe un eveniment petrecut într-o sferă izolată a vieții, etichetată „religie“. Pe de-o parte, Hegel a subliniat întotdeauna conexiunile dintre diferitele aspecte ale dezvoltării noastre istorice. Pe de altă parte, cum am văzut, pentru a-și împlini natura lor spirituală, nu este îndeajuns ca oamenii să-și desăvîrșească viața religioasă; ei trebuie, de asemenea, să transforme lumea în care trăiesc conform nevoilor unor ființe spirituale libere. Pentru Hegel, Reforma este mult mai mult decît un atac asupra vechii biserici și înlocuirea catolicismului cu protestantismul. Reforma proclamă că fiecare ființă omenească poate recunoaște adevărul propriei sale naturi spirituale și poate ajunge la propria-i salvare. Nu mai este necesară nici o autoritate exterioară pentru a interpreta Sfînta Scriptură sau pentru a îndeplini ritualurile. Conștiința indivi-

duală este judecătorul ultim al adevărului și binelui. Astfel, Reforma ridică „stindardul spiritului liber" și își proclamă principiul esențial: „omul este determinat prin sine însuși să fie liber".

Începînd cu Reforma, rolul istoriei nu a fost altul decît transformarea lumii în acord cu principiul său esențial. Nu este o sarcină ușoară. Dacă fiecare ființă umană este liberă să-și utilizeze capacitatea sa rațională pentru a judeca asupra adevărului și binelui, lumea poate primi acordul universal doar dacă se conformează standardelor raționale. Prin urmare, toate instituțiile sociale — inclusiv legea, proprietatea, moralitatea socială, guvernarea, constituțiile și așa mai departe — trebuie făcute să se conformeze principiilor generale ale rațiunii. Numai atunci indivizii vor alege liber să accepte și să respecte aceste instituții. Numai atunci legea, moralitatea și guvernarea vor înceta să mai fie reguli și puteri arbitrare pe care agenții liberi trebuie să fie obligați să le asculte. Numai atunci ființele umane vor fi libere și totodată pe deplin împăcate cu lumea în care trăiesc.

Această idee de a face ca toate instituțiile sociale să se conformeze cu principiile generale ale rațiunii poartă marca iluminismului. A supune totul luminii limpezi și reci a rațiunii, a respinge orice este întemeiat pe superstiție sau pe privilegii ereditare, aceasta era doctrina unor gînditori francezi ai secolului al XVIII-lea, precum Voltaire sau Diderot. Iluminismul, împreună cu efectul său, Revoluția franceză, sînt următoarele — și aproape ultimele — evenimente din relatarea lui Hegel despre istoria universală; însă

atitudinea lui Hegel față de ele nu este chiar aceea la care ne-am putea aștepta pornind de la afirmațiile sale asupra esenței Reformei.

Hegel acceptă opinia după care Revoluția franceză a fost rezultatul criticii ordinii existente întreprinsă de filozofii francezi. Înainte de revoluție, Franța avea o nobilime fără putere reală, avînd încă o grămadă confuză de privilegii fără o bază rațională. Împotriva acestei situații evident iraționale s-a afirmat, și a triumfat, concepția filozofică asupra drepturilor omului. Hegel este foarte limpede în privința semnificației pe care o atribuie acestui eveniment:

> De cînd e soarele pe cer și de cînd planetele se rotesc în jurul lui, încă nu s-a văzut ca omul să se orienteze după ce are doar în cap, adică după idee, construind realitatea în conformitate cu aceasta... abia acum însă omul a ajuns să recunoască faptul că ideea trebuie să guverneze realitatea spirituală. Acesta a fost deci un minunat răsărit de soare. Toate ființele raționale au sărbătorit această epocă.

Și totuși, rezultatul imediat al acestui „minunat răsărit de soare“ a fost teroarea revoluționară, o formă de tiranie care își exercita puterea fără formalități legale și lovea aplicînd pedeapsa cu moartea prin ghilotinare. Ce era în neregulă? Greșeala a fost încercarea de a pune în practică principii filozofice pur abstracte, fără să se țină seama de tendințele poporului. Această încercare a fost bazată pe neînțelegerea rolului rațiunii, care nu poate fi aplicată indiferent de comunitatea existentă și de oamenii care o compun.

Revoluția franceză în sine a fost un eșec. Totuși, semnificația sa pentru istoria universală constă în principiile pe care le-a transmis altor națiuni și mai ales Germaniei. Efemerele victorii ale lui Napoleon au fost suficiente pentru a aduce în Germania un cod juridic, pentru a stabili libertatea persoanei și a proprietății, pentru a deschide slujbele de stat celor mai talentați cetățeni și pentru a aboli obligațiile feudale. Monarhul a rămas în fruntea guvernării, iar decizia sa este finală; cu toate acestea, datorită legilor bine întemeiate și datorită organizării stabile a statului, ceea ce rămîne la latitudinea deciziei personale a monarhului este, spune Hegel, „în ce privește substanța, de mică importanță".

Relatarea lui Hegel despre istoria universală a ajuns acum la epoca sa, cu care se și încheie. El conchide repetînd (în cuvinte ușor diferite) tema pe care a introdus-o la început — „Istoria lumii este progresul în conștiința libertății" — și sugerează că progresul ideii de libertate și-a atins desăvîrșirea. Ceea ce se cere este, pe de-o parte, ca indivizii să se guverneze singuri în acord cu propria lor conștiință și propriile lor convingeri, iar, pe de altă parte, ca lumea obiectivă, care e lumea reală cu toate instituțiile sale sociale și politice, să fie organizată rațional. Nu ar fi suficient ca indivizii să se guverneze singuri, în acord cu propria lor conștiință și cu propriile lor convingeri; aceasta ar fi doar o „libertate subiectivă". Atîta vreme cît lumea obiectivă nu este organizată rațional, indivizii care acționează în acord cu conștiința lor vor veni în conflict cu legea și moralitatea acesteia. Legea și moralitatea existente vor

fi, în acest caz, ceva care li se opune și care le limitează libertatea. Pe de altă parte, o dată ce lumea obiectivă este organizată rațional, indivizii care își urmează propria conștiință vor alege în mod liber să acționeze în acord cu legea și moralitatea lumii obiective. Libertatea va exista atunci atît la nivel subiectiv cît și la nivel obiectiv. Nu vor mai fi restricții asupra libertății, pentru că va exista o armonie perfectă între alegerile libere ale indivizilor și nevoile societății ca întreg. Ideea de libertate va fi devenit o realitate, iar istoria universală își va fi atins scopul.

Acesta este într-adevăr un final apoteotic, final care ne lasă însă cu un mare semn de întrebare. Cum ar trebui să arate o organizare rațională a moralității, a legii și a altor instituții sociale? Ce este un stat cu adevărat rațional? În *Prelegeri de filozofie a istoriei*, Hegel are foarte puține de spus asupra acestui subiect. Descrierea în culori roz pe care o face Germaniei timpului său, cuplată cu enunțul său după care ideea de libertate și-a atins acum desăvîrșirea, nu poate însemna altceva decît că el crede că propria sa țară, în epoca sa, a dobîndit statutul unei societăți organizate rațional. El se abține totuși s-o afirme explicit, iar descrierea pe care o face Germaniei moderne este prea scurtă pentru a ne permite să înțelegem cu claritate de ce rînduielile descrise de el ar fi mai raționale decît toate formele de guvernare care le-au precedat.

Motivul acestei concizii poate fi acela că *Prelegerile de filozofie a istoriei* au fost concepute ca o serie de conferințe, iar conferențiarii, după cum știm, se găsesc adesea în criză de timp către sfîrșitul cursului;

este însă la fel de posibil ca Hegel să fi spus anume foarte puțin despre acest subiect în *Prelegeri de filozofie a istoriei*, pentru că aceasta va fi tema pe care o va aborda în *Principiile filozofiei dreptului.* Trebuie acum să ne îndreptăm către această lucrare pentru a avea o imagine mai completă asupra a ceea ce Hegel crede că este o comunitate rațional organizată și, prin urmare, cu adevărat liberă.

3
Libertate și comunitate

O problemă

Am văzut că Hegel consideră că toate evenimentele din trecut au condus spre desăvîrșirea libertății. În încheierea *Prelegerilor de filozofie a istoriei* există o indicație conform căreia acest stadiu ar fi fost atins; însă Hegel ne dă puține indicații de ce Prusia (sau oricare altul dintre statele germane care existau în acea vreme) ar trebui privită ca rezultat glorios al eforturilor de trei mii de ani ale istoriei mondiale. Perioada de reformă liberală din Prusia de sub von Stein și von Hardenberg se terminase atunci cînd Hegel își ținea cursurile de filozofia istoriei. Prusia era dominată de rege și de alte cîteva familii puternice. Îi lipsea un parlament care să joace un rol important, nega dreptul majorității cetățenilor săi de a avea un cuvînt de spus în treburile statului și impunea o cenzură strictă. Cum se poate ca Hegel să fi privit o asemenea societate ca pe apogeul libertății omenești? Este oare de mirare că filozoful german Arthur Schopenhauer a spus, gîndindu-se la Hegel, că „guvernele fac din filozofie un mijloc în slujba intereselor lor de stat, iar profesorii fac din ea o meserie“? Sau că Popper a considerat că Hegel nu avea decît un singur scop, „acela de a lupta împotriva

societății deschise și de a-l servi astfel pe patronul său, Frederic Wilhelm al Prusiei"?

În acest capitol voi încerca să explic conceptul de libertate la Hegel. Dacă voi reuși, voi fi arătat că oricare ar fi fost motivația sa, meditațiile lui Hegel despre acest subiect trebuie luate în serios pentru că ele vizează fondul presupunerilor pe care le facem deseori cînd spunem că o societate este liberă iar alta nu.

Am văzut că, în introducerea la *Prelegeri de filozofie a istoriei*, Hegel afirmă că istoria lumii nu este nimic altceva decît progresul în conștiința libertății. El adaugă, cîteva rînduri mai jos, că acest termen, „libertate", este „nedeterminat, [...] este un cuvînt cu nesfîrșit de multe înțelesuri, [...] poartă în sine un cortegiu nesfîrșit de înțelesuri greșite, de confuzii, de erori". Din păcate, el nu dă niciodată o definiție mai precisă, mulțumindu-se să spună că natura esențială a libertății „se va dezvălui" în cursul interpretării istoriei lumii. Aceasta nu ne satisface pe deplin. Examinînd *Prelegerile de filozofie a istoriei*, am obținut o imagine aproximativă asupra a ceea ce Hegel consideră a fi libertatea; ea trebuie imediat clarificată prin lămuririle suplimentare aduse de comentariile mai explicite pe care Hegel le face în *Principiile filozofiei dreptului*, care conțin ideile filozofice ale lui Hegel cu privire la etică, jurisprudență, societate și stat. De vreme ce libertatea este mereu subiectul principal al lui Hegel, *Principiile filozofiei dreptului* conțin cercetări din cele mai detaliate despre libertate în sfera politică și socială. Desigur, aceste prelegeri aduc în discuție și alte subiecte,

însă eu voi trece peste ele pentru a urmări conceptul crucial de libertate.

Libertatea abstractă

Cel mai bine este să începem cu ceva familiar. Să luăm în considerare ceea ce am putea numi concepția clasică, liberală, despre libertate. Liberalii văd, în general, libertatea ca pe o absență a restricțiilor. Sînt liber dacă alții nu mă împiedică să acționez și dacă nu mă forțează să fac ceea ce nu vreau să fac. Sînt liber cînd pot să fac ce vreau. Sînt liber cînd sînt lăsat în pace. Acesta este conceptul de libertate pe care Isaiah Berlin, în celebrul său eseu *Două concepte de libertate*, l-a lumit „libertate negativă".

Hegel era familiarizat cu acest concept de libertate, însă, spre deosebire de Berlin și de alți liberali și libertarieni contemporani care îl privesc ca pe cea mai dezirabilă formă de libertate, el se referă la acesta ca la o libertate formală sau abstractă, înțelegînd prin aceasta faptul că are forma libertății, dar nu și substanța sa. El scrie: „Dacă auzim spunîndu-se că libertatea în genere este să poți acționa așa cum vrei, o atare reprezentare poate fi luată numai ca o totală lipsă a culturii gîndirii, în care nu se găsește încă nici o urmă despre ceea ce este voința liberă în și pentru sine, dreptul, moralitate etc." Obiecția lui Hegel cu privire la această concepție despre libertate este că se consideră alegerile indivizilor ca baza de la care trebuie să pornească libertatea, însă nu se pune problema cum și de ce sînt făcute alegerile. Hegel își pune această problemă,

iar răspunsul lui este că alegerea individuală, considerată izolat de orice altceva, este rezultatul unor circumstanțe arbitrare. Prin urmare, nu este cu adevărat liberă.

Aceasta pare aroganță. Cum îndrăznește Hegel să pretindă că alegerile noastre sînt arbitrare — în vreme ce ale lui, se poate presupune, sînt cu adevărat libere? Nu este aceasta o încercare fățișă de a ne impune valorile lui?

Tot ce se poate. Vom fi însă mai receptivi la ceea ce vrea Hegel să spună dacă vom lua în considerare o dezbatere asemănătoare, contemporană nouă. Unii economiști consideră că adevăratul test care ne arată cît de bine funcționează un sistem economic este măsura în care le permite oamenilor să-și satisfacă preferințele. Acești economiști consideră preferințele individuale ca baza de la care trebuie să înceapă evaluarea. Ei nu se întreabă cum au apărut aceste preferințe. A alege între preferințe și a da mai multă greutate unor preferințe (în afară de greutatea pe care le-o dau chiar cei care le exprimă) ar fi, spun acești economiști, o încercare fățișă de a impune altora unele valori și de a le nega acestora capacitatea de a decide ceea ce vor cu adevărat în viață.

Îi voi numi pe acești economiști „economiști liberali". Economiștii liberali își au criticii lor, pe care îi voi numi „economiști radicali". Economiștii radicali se întreabă cum s-au format preferințele individuale, înainte de a accepta să considere aceste preferințe ca pe singura bază pentru a judeca cît de bine funcționează un sistem economic. Ei vin cu exemple de felul următor: să presupunem că la un

moment dat oamenii din societatea noastră consideră ca acceptabile mirosurile obișnuite ale corpului. Că oamenii transpiră și că este posibil să simțim mirosul unei persoane transpirate, acestea sînt lucruri pe care de-abia le observă, iar neobservîndu-le, ei nu consideră mirosurile neplăcute. După aceea, cineva descoperă un produs care are efect inhibitor asupra transpirației și asupra mirosului său. Este o descoperire interesantă, însă, în societatea descrisă, interesul pentru acest produs ar fi foarte limitat. Totuși, inventatorul nostru nu se dă bătut prea ușor. El lansează o campanie publicitară inteligentă, destinată să-i facă pe oameni temători dacă transpiră mai mult decît alții, și dacă nu cumva prietenii lor ar putea găsi respingător mirosul corpului lor. Campania sa publicitară are succes. Oamenii preferă să utilizeze noul produs; și, pentru că produsul este disponibil la un preț pe care și-l pot permite, ei își pot satisface această preferință. Din punctul de vedere al economiștilor liberali, totul este în regulă. Faptul că economia funcționează astfel nu e un motiv pentru ei s-o aprecieze mai puțin favorabil decît ar fi făcut-o în alte condiții. Economiștii radicali găsesc că acest lucru este de-a dreptul absurd. Iar, pentru a evita asemenea absurdități, susțin ei, economiștii trebuie să-și asume dificila sarcină de a studia baza preferințelor și de a judeca sistemele economice nu în funcție de abilitatea lor de a satisface orice preferințe, ci numai acele preferințe care se bazează pe nevoi umane autentice sau care contribuie la veritabila bunăstare umană. Economiștii radicali admit că dacă urmăm metoda lor noi nu mai putem pretinde

că judecățile noastre sînt neutre; dar ei adaugă că nici o metodă de evaluare a unui sistem economic nu poate fi neutră. Metoda de evaluare folosită de economiștii liberali ia pur și simplu satisfacerea preferințelor existente ca singura valoare. O judecată de valoare este deci implicită în folosirea acestei metode, deși este deghizată sub masca obiectivității. Economiștii liberali nu fac altceva decît să-și dea binecuvîntarea oricăror circumstanțe care se întîmplă să influențeze preferințele oamenilor.

Există o paralelă clară între această controversă și controversa lui Hegel cu cei care definesc libertatea ca fiind posibilitatea de a face ce poftim. Acest concept negativ de libertate este precum concepția economistului liberal despre un bun sistem economic: refuză să se întrebe ce influențe formează „poftele“ în virtutea cărora acționăm atunci cînd sîntem liberi să facem ce vrem. Aceia care susțin această concepție despre libertate spun că a pune o asemenea întrebare, și a folosi răspunsurile pentru a separa alegerile cu adevărat libere de cele care sînt libere doar în formă și nu în substanță, înseamnă a-ți înscrie propriile valori în concepția despre libertate. Răspunsul lui Hegel, ca și cel al economiștilor radicali, ar fi acela conform căruia concepția negativă despre libertate este deja bazată pe o valoare, valoarea acțiunii bazate pe o alegere, indiferent de felul în care s-a ajuns la acea alegere sau de cît de arbitrară este. Cu alte cuvinte, concepția negativă despre libertate își dă binecuvîntarea oricăror circumstanțe se întîmplă să influențeze felul în care aleg oamenii.

Dacă sînteți de acord că este absurd să nu avem obiecții față de un sistem economic care creează artificial preferințe noi astfel încît unii să obțină un profit din satisfacerea lor, atunci trebuie să fiți de acord că economiștii radicali au făcut o observație valabilă. Cu siguranță că este dificil să separăm preferințele care contribuie de cele care nu contribuie la veritabila bunăstare umană. S-ar putea să fie imposibil să ajungem la un acord în această privință. Cu toate acestea, dificultatea sarcinii nu este un motiv pentru a lua drept bune toate preferințele.

Dacă sînteți de acord că economiștii radicali au făcut o observație valabilă, în acest caz nu mai este decît un mic pas pentru a admite că Hegel a făcut, la rîndul său, o observație valabilă. De fapt, nu este nici măcar un mic pas, pentru că poziția lui Hegel a anticipat observația centrală a tezelor economiștilor radicali, observație care a fost popularizată în secolul al XX-lea de J. K. Galbraith, Vance Packard și de o serie de alți critici ai economiei industriale moderne. Iată-l pe Hegel scriind în perioada de început a societății de consum, însă destul de receptiv pentru a-și da seama ce se petrece:

> Aceea ce englezii numesc „confort“ este ceva inepuizabil și capabil de dezvoltare la nesfîrșit, căci fiece comoditate își arată iarăși incomoditatea ei, și aceste invenții nu iau sfîrșit. O nevoie, de aceea, nu se datorește atît celora care o simt în mod nemijlocit, ci celor care caută să o speculeze, trăgînd cîștig de pe urma nașterii ei.

Această observație apare într-o secțiune a *Principiilor de filozofie a dreptului* care examinează ceea ce

Hegel numește „sistemul nevoilor" și este o remarcă critică ce vine după o referință la marile figuri ale teoriei economice liberale clasice: Adam Smith, J. B. Say și David Ricardo. Critica pe care o face Hegel acestui „sistem al nevoilor" arată că temeiul opoziției sale față de concepția liberală despre societate este, în esență, identic cu acela adoptat de economiștii radicali astăzi. În spatele opoziției lui Hegel stă omniprezenta sa perspectivă istorică. El nu pierde niciodată din vedere că nevoile și dorințele noastre sînt modelate de societatea în care trăim, și că această societate, la rîndul ei, este o etapă într-un proces istoric. Prin urmare, libertatea abstractă, libertatea de a face ce vrem, este în fapt doar libertatea de a fi purtat încoace și încolo de forțele sociale și istorice ale epocii noastre.

Ca o critică a concepției negative despre libertate, perspectiva lui Hegel ar trebui să ne pară acum destul de rezonabilă. Ce intenționează totuși să propună în locul ei? Noi trebuie să trăim, cu toții într-o societate anume, la un moment dat al istoriei, dar astfel noi vom fi cu toții modelați de societatea și epoca în care trăim. În acest caz, în ce fel libertatea ar putea fi mai mult decît libertatea de a acționa așa cum sîntem obligați să o facem de forțele istorice și sociale?

Libertate și datorie

Unele dintre dorințele noastre sînt produsul naturii noastre; așa cum este cazul dorinței de a ne hrăni, ne naștem cu ele, ori, în cazul dorințelor sexuale, ne

naştem cu potenţialul de a le dezvolta. Multe dintre celelalte dorinţe ale noastre se formează datorită creşterii şi educaţiei noastre, societăţii în care trăim, datorită mediului, în general. Fie că sînt de origine biologică sau socială, în orice caz nu noi ne alegem aceste dorinţe. De vreme ce nu ne alegem dorinţele, nu sîntem liberi atunci cînd acţionăm din dorinţă.

Acest argument ne aduce aminte mai curînd de Kant decît de Hegel, însă Hegel îl urmează pe Kant numai pînă la un punct. Noi îl vom urmări ceva mai departe. Dacă noi nu sîntem liberi atunci cînd acţionăm din dorinţă, s-ar părea că singura cale posibilă spre libertate ar fi aceea a purificării noastre de orice dorinţă. Ce ar mai rămîne însă? Răspunsul lui Kant este: raţiunea. Motivaţia pentru acţiune poate veni din dorinţă sau din raţiune. Dacă renunţăm la dorinţă, vom rămîne cu raţiunea practică pură.

Acţiunea trebuie să fie bazată doar pe raţiune — aceasta nu este o idee uşor de înţeles. Noi putem vorbi destul de uşor despre acţiunile unei persoane ca fiind raţionale sau iraţionale, însă facem acest lucru de obicei în raport cu scopurile sau ţelurile ultime ale acelei persone, iar acele scopuri sînt bazate pe dorinţe. De pildă, dacă ştiu că Mohammed Ali doreşte să-şi păstreze reputaţia de mare boxer, aş putea spune că este iraţional, în ce-l priveşte, să încerce să revină în ring la vîrsta de 37 de ani; dar dacă sînt întrebat dacă eu consider că este raţional ca Ali să dorească să-şi menţină reputaţia, ce pot răspunde? Acest gen de dorinţă este prea profund pentru a fi raţional sau iraţional: este pur şi simplu un dat fundamental al omului. Pot să existe oare judecăţi cu

privire la raționalitate sau la iraționalitate care să nu se sprijine pe dorințe fundamentale de acest fel?

Kant spune că da. Dacă vom elimina toate dorințele, chiar și cele mai profunde, vom rămîne cu elementul gol, formal, al raționalității, iar acest element gol este forma universală a legii morale înseși. Acesta este faimosul „imperativ categoric" al lui Kant, pe care el îl exprimă astfel: „Acționează numai astfel încît principiul care stă la baza acțiunii tale să poată fi impus ca lege universală."

Cel mai surprinzător pas, în această privință, este trecerea de la simpla raționalitate formală la ideea de ceva universal. Kant susține — iar Hegel este evident de acord — că rațiunea este implicit universală. Dacă știm că toți oamenii sînt muritori, iar Socrate a fost om, atunci o regulă de raționament ne spune că Socrate a fost muritor. Regula de raționament care ne indică acest lucru este o lege universală — este valabilă nu numai pentru greci sau pentru filozofi, și nici măcar numai pentru pămînteni, ci pentru toate ființele raționale. În raționamentul practic — adică în raționamentul despre ce avem de făcut — acest element universal este adesea mascat de faptul că noi pornim de la dorințe concrete care sînt oricum, dar nu universale. Să luăm în considerare acest exemplu de raționament practic: „Vreau să fiu bogat; îmi pot înșela patronul cu un milion de dolari fără să fiu prins; prin urmare, trebuie să-mi înșel patronul." În acest caz, raționamentul pornește de la dorința de a fi bogat. Nu este nimic universal în această dorință. (Nu vă lăsați înșelați de faptul că foarte mulți oameni ar vrea să fie bogați;

dorința de la care pornesc eu raționamentul este dorința ca eu, Peter Singer, să fiu bogat. Puțini, chiar foarte puțini oameni, împărtășesc această dorință.) Datorită faptului că nu este nimic universal în punctul de plecare al acestui raționament, nu este nimic universal nici în ceea ce privește concluzia sa, care cu siguranță că nu va fi valabilă pentru toate ființele raționale. Dacă ar fi să raționăm despre ce avem de făcut *fără* a porni însă de la vreo dorință anume, atunci nu ar mai fi nimic care să împiedice raționamentul nostru să fie valabil pentru toate ființele raționale. Rațiunea pură practică, independent de dorințele noastre particulare, trebuie să încorporeze elementul universal în raționament. Prin urmare, admite Kant, ar trebui să ia forma prescrisă de imperativul categoric.

În cazul în care Kant are dreptate, singurul fel de acțiune care nu este rezultatul dorințelor noastre înnăscute sau condițonat social este acțiunea în concordanță cu imperativul categoric. Prin urmare, numai acțiunea în concordanță cu imperativul categoric poate fi liberă. De vreme ce numai acțiunea liberă poate avea o veritabilă valoare morală, imperativul categoric trebuie să fie nu numai imperativul suprem al rațiunii, ci și legea supremă a moralității.

Pentru a avea un tablou mai complet este necesară o precizare. Dacă acțiunea mea este liberă, motivația mea de a acționa în acord cu imperativul categoric nu poate fi orice dorință particulară pe care se întîmplă s-o am. Nu poate fi deci dorința mea de a mă înălța la cer, sau de a cîștiga stima prietenilor mei, și nici nu poate fi dorința caritabilă de a

face bine celorlalți. Motivația mea trebuie să fie pur și simplu aceea de a acționa în acord cu legea universală a rațiunii și moralității, doar de dragul acesteia. Trebuie să îmi fac datoria pentru că este datoria mea. Etica lui Kant este adesea rezumată de expresia „datoria de dragul datoriei". Acest lucru rezultă într-adevăr din ceea ce Kant spune despre faptul că sîntem liberi atunci cînd ne facem datoria doar de dragul acesteia, și nu altfel.

Am ajuns deci la concluzia că libertatea constă în a-ți face datoria. Pentru cititorul modern această concluzie este paradoxală. Termenul „datorie" a ajuns să fie asociat cu obediența față de regulile convenționale ale unor instituții, precum armata și familia. Atunci cînd vorbim de îndeplinirea datoriei vrem să spunem adesea că facem ceea ce altfel nu am face, dar sîntem constrînși de regulile tradiționale pe care nu îndrăznim să le înfruntăm. „Datoria", în acest sens, este opusă libertății.

Dacă acest lucru ne face să credem că concluzia lui Kant e paradoxală, atunci trebuie să-l înlăturăm. Concluzia lui Kant este că libertatea constă în a face ceea ce cu adevărat este de datoria noastră, în sensul cel mai larg al termenului. Pentru a înfățișa lucrurile într-un fel mai ușor de acceptat pentru cititorul modern: libertatea constă în a-ți urma propria conștiință. Această expresie redă corect intenția lui Kant, cu condiția să ne amintim că în acest caz „conștiință" nu înseamnă vreo voce interioară, condiționată social, pe care se întîmplă să o aud, ci înseamnă o conștiință bazată pe acceptarea rațională a imperativului

categoric ca lege morală supremă. Prezentată astfel, concluzia la care am ajuns poate stîrni încă nedumerire, însă n-ar trebui să mai apară drept paradoxală. Libertatea de conștiință este, la urma urmei, unanim recunoscută ca fiind o parte esențială a ceea ce numim libertate, chiar dacă aceasta nu se rezumă la ea.

Este momentul să ne întoarcem la Hegel. O bună parte din ceea ce am descris ca reprezentînd poziția kantiană este, de asemenea, și poziția hegeliană. Că nu sîntem liberi atunci cînd acționăm în conformitate cu dorințele înnăscute sau condiționate social; că rațiunea este, în esență, universală; că libertatea se află în ceea ce este universal — toate acestea Hegel le preia de la Kant și le adoptă. Mai mult, în *Prelegeri de filozofie a istoriei*, așa cum am văzut, Hegel consideră Reforma ca pe răsăritul unei noi ere a libertății tocmai pentru că proclamă drepturile conștiinței individuale. Astfel Hegel, ca și Kant, vede o legătură între libertate și dezvoltarea conștiinței individuale. Hegel nu renunță nici la ideea după care libertatea constă în a-ți face datoria. Datoria, spune el, apare ca o restrîngere a dorințelor noastre naturale sau arbitrare, dar adevărul este că „individul însă găsește în datorie, dimpotrivă, liberarea sa [...] de atîrnare în care el se află atunci cînd e stăpînit de pura pornire naturală. [...] În datorie individul se liberează, ridicîndu-se la libertate substanțială". Comentîndu-l direct pe Kant, Hegel spune: „întrucît eu o îndeplinesc [datoria], eu sînt la mine însumi și liber. Este meritul și punctul de vedere înalt al filozofiei kantiene în ceea ce privește

practicul, de a fi pus în evidență această importanță a datoriei."

Pentru Hegel, în acest caz, a ne face datoria de dragul datoriei este un avans notabil în raport cu ideea negativă de libertate ca posibilitatea de a face ce vrem. Cu toate acestea, Hegel nu este satisfăcut de poziția lui Kant. El îi remarcă elementele pozitive, dar, în același timp, este unul din cei mai înverșunați critici ai săi. Partea a II-a a *Principiilor filozofiei dreptului*, intitulată „Moralitatea", este în bună măsură un atac la adresa eticii lui Kant.

Hegel are două obiecții principale. Prima este aceea că teoria lui Kant nu specifică niciodată ce anume trebuie să facem. Aceasta nu pentru că Immanuel Kant nu ar fi fost interesat de asemenea chestiuni practice, ci pentru că întreaga sa teorie insistă asupra faptului că moralitatea trebuie să fie întemeiată pe rațiunea practică pură, golită de orice motiv concret. Rezultatul este că teoria poate dezvălui doar forma goală, universală, a legii morale; ea nu ne poate spune care anume sînt datoriile noastre concrete. Această formă universală este, spune Hegel, doar un principiu al consistenței sau non-contradicției. Dacă nu avem un punct de la care să pornim, nu ne poate conduce nicăieri. De pildă, dacă acceptăm validitatea proprietății, furtul este inconsistent; putem nega însă că proprietatea dă naștere unor drepturi, și vom deveni hoți perfect consistenți. Dacă porunca „Acționează așa încît să nu te contrazici pe tine însuți!" este *singurul* lucru care ne împinge spre acțiune, ne vom pomeni că nu vom mai face nimic.

Această obiecţie la imperativul categoric al lui Kant este familiară nu numai celor care l-au studiat pe Kant, ci şi acelora care sînt iniţiaţi în filozofia morală contemporană. Importanţa acestei condiţii, ca principiile morale să aibă o formă universală, este subliniată de mulţi filozofi, de exemplu de R. M. Hare, autorul lucrărilor *Freedom and Reason* (*Libertate şi raţiune*) şi *Moral Thinking* (*Gîndirea morală*) — iar obiecţia după care această condiţie nu este decît un formalism lipsit de conţinut, care nu ne poate spune nimic, apare frecvent. În apărarea lui Kant s-a sugerat faptul că noi ar trebui să-l interpretăm ca fiind de acord să pornim de la dorinţele noastre, dar cerînd să acţionăm în funcţie de ele numai dacă sîntem capabili să le exprimăm într-o formă universală, adică să le acceptăm ca pe un temei potrivit pentru acţiunea oricui ar fi într-o situaţie asemănătoare. Hegel anticipează această interpretare susţinînd că oricare dorinţă ar putea fi exprimată într-o formă universală şi, prin urmare, o dată ce este permisă introducerea dorinţelor particulare, condiţia formei universale nu ne poate împiedica să justificăm orice conduită imorală.

Cea de-a doua obiecţie majoră a lui Hegel la adresa lui Kant este aceea că poziţia kantiană desparte omul de el însuşi, blochează raţiunea într-un conflict etern cu dorinţa şi neagă laturii naturale din om orice drept la satisfacţie. Dorinţele noastre naturale sînt doar ceva care trebuie suprimat, iar Kant atribuie raţiunii dificila, dacă nu imposibila, sarcină de a le suprima. Ridicînd această obiecţie, aşa cum

am văzut, Hegel se inspiră din *Scrisori privind educația estetică a omului* ale lui Schiller; însă Hegel folosește pentru scopurile proprii critica lui Schiller.

Putem prezenta acest lucru în termenii unei alte probleme familiare din etica modernă. Pentru Hegel, cea de-a doua obiecție majoră în raport cu etica lui Kant este aceea că nu oferă o soluție opoziției dintre moralitate și interes propriu. Kant lasă problema nedezlegată, și crede că nu se poate răspunde la întrebarea: „De ce ar trebui să fiu moral?“ Ni se spune că ar trebui să ne facem datoria de dragul datoriei, și că reclamarea unui alt motiv ar însemna îndepărtarea de motivația pură și liberă pe care o presupune moralitatea; dar acesta nu este un răspuns, ci este doar un refuz de a permite punerea întrebării.

În *Scrisori privind educația estetică a omului*, Schiller vorbește despre epoca în care problema pur și simplu nu se ivise, cînd moralitatea nu fusese separată de idealurile tradiționale ale unei vieți fericite, cînd nu exista nici o concepție kantiană despre datorie. Hegel a observat că, îndată ce chestiunea aceasta a apărut, o întoarcere la moralitatea tradițională a devenit imposibilă. În orice caz, Hegel a considerat concepția kantiană despre datorie ca pe un progres care nu trebuie regretat, pentru că îl ajută pe omul modern să fie liber într-un fel în care grecii, limitați de orizontul lor tradițional, nu puteau fi niciodată. Ceea ce a încercat Hegel să facă a fost să răspundă la această întrebare într-o modalitate care unea satisfacția naturală a modului grec de viață cu conștiința liberă din concepția kantiană despre mo-

ralitate. Răspunsul său ar furniza în acelaşi timp un remediu celuilalt defect al teoriei kantiene, lipsa totală de conţinut.

Comunitatea organică

Hegel găseşte unitatea satisfacţiei individuale şi libertăţii în conformitatea cu etosul social al unei comunităţi organice. La cel fel de comunitate se gîndea el?

Către sfîrşitul secolului al XIX-lea ideea lui Hegel cu privire la o comunitate organică a fost adoptată de filozoful britanic F. H. Bradley, care nu l-a egalat pe Hegel ca gînditor original, însă l-a depăşit clar ca stilist. Voi lăsa deci prezentarea lui Bradley despre baza armoniei dintre interesul privat şi valorile comunităţii să vorbească în locul lui Hegel. Bradley descrie dezvoltarea unui copil care creşte într-o comunitate:

> Copilul [...] se naşte [...] într-o lume vie: El nici măcar nu se gîndeşte la sinele său separat; creşte cu lumea sa, mintea sa se umple şi se ordonează; iar, în momentul în care el se poate separa de acea lume şi se poate cunoaşte ca separat de ea, în acel moment sinele său, obiectul conştiinţei sale de sine, este penetrat, infectat şi individualizat de existenţa celorlalţi. Conţinutul său implică în fiecare din fibrele sale relaţiile comunitare. El învaţă, sau probabil a învăţat deja, să vorbească, şi astfel îşi însuşeşte moştenirea comună a rasei sale, iar limba pe care o învaţă este aceea a ţării sale, este [...] aceeaşi cu cea pe care o vorbesc

> și ceilalți, și care îi aduce în mintea sa ideile și sentimentele rasei [...] și le imprimă acolo cu o forță de neșters. El trăiește într-o atmosferă a exemplului și obiceiului general [...] Sufletul său este saturat, umplut, determinat, asimilat, și-a luat substanța, s-a clădit pe sine din (și *este* unul și același lucru cu) viața universală, iar dacă se întoarce împotriva acesteia, se întoarce împotriva sa însuși.

Ceea ce vrea să spună Bradley — și Hegel, desigur — este că, întrucît nevoile și dorințele noastre sînt modelate de societate, o comunitate organică întreține acele dorințe care fac ca acea comunitate să aibă cît mai mult de cîștigat. Mai mult, ea îi îmbibă în așa măsură pe membrii săi cu sentimentul că propria lor identitate constă în aceea că sînt o parte a comunității, încît ei nu se vor mai gîndi să își urmárească interesele particulare mai mult decît s-ar gîndi o parte a organismului care este corpul meu — brațul meu stîng, să zicem — să plece din umărul meu pentru a-și găsi ceva mai bun de făcut decît să-mi ducă mîncarea la gură. Să nu uităm nici faptul că relația dintre un organism și părțile sale este reciprocă. Am nevoie de brațul meu stîng, iar brațul meu stîng are nevoie de mine. Comunitatea organică nu va neglija interesele membrilor săi mai mult decît aș neglija eu o rană la brațul meu stîng.

Dacă putem accepta acest model organic de comunitate, trebuie să fim de acord că el ar pune capăt vechiului conflict între interesele individului și interesele comunității; în ce fel însă protejează el libertatea? Nu este vorba oare, mai curînd de o îngustă și

mărginită conformare la obiceiurile dominante? În ce măsură diferă modelul organic de cel al comunităților grecești pe care Hegel le consideră ca fiind lipsite de principiul esențial al libertății umane, care a fost adus la suprafață de Reformă și înglobat, chiar dacă unilateral, în noțiunea kantiană de datorie?

Cetățenii comunității lui Hegel diferă de aceia ai orașelor-stat grecești tocmai pentru că aparțin unei alte ere istorice și posedă, în moștenirea lor culturală, realizările Romei, ale creștinismului și ale Reformei. Ei sînt conștienți de capacitatea lor de a fi liberi și de posibilitatea lor de a lua propriile decizii în acord cu propria lor conștiință. O moralitate cutumiară, care reclamă obediență față de regulile sale pur și simplu pentru că o astfel de conformitate este cerută de obicei, nu poate să se bucure de ascultarea ființelor libere și raționale. (Am văzut în ce fel întrebările lui Socrate au reprezentat o amenințare mortală pentru bazele comunității ateniene.) Ființele libere și raționale pot să-și dea asentimentul unor instituții pe care ei le recunosc drept conforme cu principiile raționale. Prin urmare, comunitatea organică modernă, spre deosebire de vechile comunități, trebuie să fie bazată pe principiile rațiunii.

Am văzut în *Prelegeri de filozofie a istoriei* ce s-a întîmplat atunci cînd oamenii s-au aventurat prima oară să elimine instituții iraționale și să construiască un nou stat, bazat pe principii pur raționale. Liderii Revoluției franceze au înțeles rațiunea într-un sens pur abstract și universal, ca pe ceva care nu putea tolera dispozițiile naturale ale comunității. Revoluția

a fost încarnarea greșelii pe care Kant a făcut-o în teoria sa pur abstractă și universală despre datorie, care nu putea tolera, la rîndul său, latura naturală a ființelor omenești. În acord cu acest raționalism pur, monarhia a fost abolită, iar împreună cu ea și celelalte ranguri nobiliare. Creștinismul a fost înlocuit de cultul Rațiunii, iar vechiul sistem de măsuri a fost abolit pentru a face loc raționalului sistem metric. Chiar și calendarul a fost reformat. Rezultatul a fost Teroarea, în care universalul gol de conținut vine în conflict cu individualul și îl neagă — sau, pentru a ne exprima în termeni mai puțin hegelieni, statul îi consideră pe indivizi ca pe dușmanii săi și îi condamnă la moarte.

Deși, pentru cei ce au suferit de pe urma sa, Revoluția franceză a fost un eșec dezastruos, există o lecție crucială care se desprinde din ea, anume că pentru a construi un stat pe baze pur raționale nu trebuie să radem totul pînă la pămînt și apoi să încercăm să construim pornind de la nimic. Trebuie să căutăm ceea ce este rațional în lumea existentă și să permitem elementului rațional să se exprime pe deplin. În acest fel putem construi bazîndu-ne pe rațiunea și virtutea care există deja într-o comunitate.

Iată o parabolă modernă care poate ilustra motivele pentru care Hegel consideră Revoluția franceză ca pe un eșec glorios, precum și ceea ce ar dori el să fi învățat noi din ea. Atunci cînd oamenii au început să trăiască în orașe, nimeni nu se gîndea la sistematizarea urbană. Ei își așezau casele, magazinele și fabricile oriunde li se părea convenabil, iar orașele

au crescut dobîndind un aspect de îngrămădeală. Atunci au venit unii care au spus: „Nu e bine! Nu ne gîndim deloc la cum vrem să arate orașele noastre. Felul în care trăim este lăsat în voia soartei! Avem nevoie de cineva care să ne sistematizeze orașele, să le facă în conformitate cu idealurile noastre de frumusețe și de trai bun." Au urmat apoi urbaniștii care au trecut cu buldozerul peste cartierele vechi și au ridicat blocuri pătrate, înconjurate de mici peluze verzi. Drumurile au fost lărgite și îndreptate, centrele comerciale au fost așezate în mijlocul unor zone de parcare, iar fabricile au fost izolate de zonele rezidențiale. După aceea, urbaniștii au așteptat ca oamenii să le mulțumească pentru ceea ce au făcut. În loc să le mulțumească însă, oamenii s-au plîns că din apartamentele blocurilor înalte nu își pot vedea copiii jucîndu-se pe peluzele aflate zece etaje mai jos. S-au mai plîns că e mai bine cu micul magazin din colț și că e prea departe să umble prin spații verzi și prin parcări pentru a ajunge la centrele comerciale. S-au mai plîns că, de vreme ce oricine trebuia să își ia mașină pentru a ajunge la serviciu, pînă și acele drumuri noi și largi au fost blocate de trafic. Cel mai rău, s-au plîns că, de vreme ce nimeni nu mai mergea pe jos, străzile au devenit nesigure, iar traversarea acelor spații verzi a devenit periculoasă după lăsarea întunericului. Așa încît vechii urbaniști au fost concediați și a apărut o nouă generație de urbaniști care a avut de învățat din greșelile predecesorilor lor. Primul lucru pe care l-au făcut noii urbaniști a fost să oprească demolarea vechilor

cartiere. Ei au început să țină cont de trăsăturile pozitive ale orașelor vechi, nesistematizate; au admirat aspectul variat al străzilor înguste și întortocheate și au observat cît de convenabil este să ai magazine, case de locuit și chiar fabrici mici, amestecate unele cu altele. Ei au remarcat în ce măsură aceste străzi reduceau circulația la strictul necesar, îi încurajau pe oameni să meargă pe jos și făceau centrele orașelor deopotrivă pline de viață și sigure. Admirația lor pentru vechile orașe nesistematizate nu era fără rezerve; existau cîteva lucruri care trebuiau aranjate, unele industrii mai poluante care trebuiau mutate departe de zonele locuite, iar unele clădiri vechi trebuiau restaurate sau chiar înlocuite cu construcții în ton cu împrejurimile. Ceea ce noii urbaniști au descoperit a fost mai ales faptul că vechile orașe *funcționau*; și că acest lucru trebuia păstrat, în ciuda tuturor ajustărilor.

Vechile orașe nesistematizate sînt precum vechile comunități care au crescut avînd obiceiul la temelia lor; primii urbaniști seamănă cu revoluționarii francezi în fervoarea lor de a impune raționalitatea asupra realului; în vreme ce a doua generație de urbaniști este compusă din adevărați hegelieni, pe care trecutul i-a făcut mai înțelepți și care sînt gata să găsească raționalitate într-o lume care este mai curînd rezultatul adaptării practice decît al planificării deliberate.

Acum putem vedea de ce cetățenii liberi ai epocii moderne sînt credincioși unei comunități care, la prima vedere, nu diferă prea mult de comunitățile

cutumiare ale lumii antice. Acești cetățeni liberi înțeleg principiile raționale pe care se bazează comunitatea lor și aleg liber să o servească.

Există, desigur, unele diferențe între comunitatea rațională modernă și comunitățile Greciei antice. Sclavia a fost abolită pentru că epoca modernă știe că toate ființele umane sînt libere. Fără sclavie, crede Hegel, forma de democrație practicată în Atena, în care se pierdea mult timp, nu mai poate funcționa. Hegel nu dă o prea mare atenție democrației reprezentative, bazată pe sufragiu universal, în parte pentru că el crede că indivizii nu pot fi reprezentați (el spune că numai „sferele esențiale ale societății și marile sale interese“ trebuie reprezentate) și în parte pentru că în cadrul sufragiului universal fiecare vot are o atît de mică semnificație încît există o apatie generală, iar puterea ajunge în mîinile unei mici clici dominate de interese private.

O comunitate rațională este, spune Hegel, o monarhie constituțională. E nevoie de o monarhie pentru că trebuie să existe undeva o putere de decizie finală, iar într-o comunitate liberă această putere ar trebui să fie exprimată prin decizia liberă a unei persoane. (Comparați aceasta cu situația comunităților grecești care consultau adesea un oracol — o forță exterioară comunității — pentru a ajunge la o hotărîre finală în anumite chestiuni dificile.) Pe de altă parte, spune Hegel, dacă constituția este stabilă, adesea monarhul nu are altceva de făcut decît să semneze. Prin urmare, personalitatea sa este puțin importantă, iar suveranitatea lui nu e domnia capri-

cioasă a unui despot oriental. Celelalte elemente ale monarhiei constituționale sînt executivul și legislativul. Executivul este format din slujbași publici. Singura calificare obiectivă pentru a ocupa un post este dovada capacității; dar dacă există mai mulți candidați eligibili, iar capacitățile lor relative sînt greu de estimat cu precizie, intervine o situație subiectivă și devine sarcina monarhului să decidă. Prin urmare, monarhul își rezervă dreptul de a numi executivul. Legislativul, în acord cu ideile lui Hegel despre reprezentare, are două camere, cea superioară fiind a clasei marilor proprietari de pămînt, iar cea inferioară a clasei burgheze. „Marile interese", precum corporațiile și breslele, sînt însă cele reprezentate în camera inferioară, și nu indivizii ca atare.

Am tratat pe scurt aceste detalii ale comunității așa cum o vede Hegel pentru că cititorilor care trăiesc în secolul al XX-lea preferințele sale nu pot părea altfel decît ciudate, iar argumentele în favoarea lor s-au dovedit adesea — deși nu întotdeauna — eronate, în lumina experienței ulterioare. În ce privește concepția lui Hegel despre libertate, aranjamentele constituționale concrete pe care el le preferă nu sînt cruciale. Apare cu claritate încă de acum faptul că Hegel nu vorbește despre libertate în acel sens politic în care suveranitatea populară este un element esențial al unei societăți libere. El e interesat de libertate într-un sens mai adînc, metafizic. Hegel este preocupat de libertate în sensul în care noi sîntem liberi atunci cînd sîntem capabili să alegem fără să fim constrînși nici de alți oameni și nici de

dorințele noastre naturale sau de circumstanțele sociale. Așa cum am văzut, Hegel crede că o asemenea libertate poate exista numai atunci cînd alegem rațional, și alegem rațional numai atunci cînd alegem în funcție de principii universale. Dacă vrem ca aceste alegeri să ne aducă satisfacția dorită, principiile universale trebuie să fie încorporate într-o comunitate organică organizată după principii raționale. Într-o asemenea comunitate, interesele individuale și interesele întregului sînt în armonie. Alegînd să-mi fac datoria, eu aleg liber pentru că aleg rațional. Mă împlinesc servind forma obiectivă a universalului, adică statul. Mai mult — și aici este remediul celui de-al doilea mare defect al eticii kantiene — pentru că legea universală este întrupată în instituțiile concrete ale statului, ea încetează să mai fie abstractă și goală. Îmi prescrie datoriile specifice situației mele și rolul meu în comunitate.

Am putea respinge descrierea pe care Hegel o face comunității rațional organizate; respingerea noastră nu ar afecta însă validitatea concepției sale despre libertate. Hegel a căutat să descrie o comunitate în care interesele individuale și interesul integral sînt în armonie. Dacă el a dat greș, alții pot continua căutarea. Dacă nimeni nu reușește, și dacă acceptăm în cele din urmă că nimeni nu va reuși, atunci trebuie să admitem că libertatea, în sensul lui Hegel, nu poate exista în realitate. Nici măcar acest lucru nu ar invalida pretenția lui Hegel de a fi descris singura formă veritabilă de libertate, iar această formă de libertate ar putea servi în continuare drept ideal.

Liberal? Conservator? Totalitar?

Am început acest capitol punîndu-ne o problemă dificilă. Cum a putut Hegel, care accentuează atît de mult libertatea încît o face chiar scopul istoriei, să sugereze că libertatea a fost dobîndită în autocratica societate germană din epoca sa? A fost el un servitor umil care dorea să facă pe plac stăpînilor săi transformînd înțelesul termenului în chiar opusul său? Mai rău, a fost el oare strămoșul intelectual al acelui tip de stat totalitar care a apărut în Germania o sută de ani după moartea sa?

Primul pas în rezolvarea acestei probleme este de a clarifica o chestiune de fapt: este oare statul rațional pe care Hegel îl menționează o simplă descriere a statului prusac la vremea la care scria? În nici un caz. Există unele similitudini, însă diferențele sînt semnificative. Voi menționa numai patru dintre acestea. Probabil că cea mai importantă este aceea că monarhul constituțional al lui Hegel nu are prea multe de făcut decît să semneze, în vreme ce Frederic Wilhelm al III-lea al Prusiei era mult mai apropiat de tipul monarhului absolut. O a doua diferență este că nu exista nici un fel de parlament funcțional în Prusia; legislativul lui Hegel, deși relativ lipsit de putere, constituia totuși o formă de expresie a opiniei publice. În al treilea rînd, Hegel a fost, deși în limite foarte bine definite, un susținător al libertății de opinie. Desigur, după standardele de azi el ar apărea ca fiind extrem de neliberal pentru că excludea din această libertate orice ar fi putut constitui o insultă, ofensă ori „caricatură disprețuitoare"

la adresa guvernului și a miniștrilor săi. Totuși, noi nu trebuie să îl judecăm după standardele de azi, ci să-i comparăm propunerile cu situația din Prusia la momentul în care a scris; și, de vreme ce *Principiile filozofiei dreptului* au apărut la numai optsprezece luni de la cenzura strictă impusă prin decretele de la Karlsbad, din 1819, Hegel era cu siguranță avocatul unei mai mari libertăți de expresie decît era permisă în timpul său. În al patrulea rînd, Hegel a fost susținătorul proceselor cu jurați, ca un mod de a-i implica pe cetățeni în procesul legal; dar, la vremea respectivă, nu exista în Prusia dreptul la juriu.

Aceste diferențe sînt suficiente pentru a-l achita pe Hegel de acuzația că și-a elaborat întreaga filozofie în așa fel încît să fie pe placul monarhiei prusace, dar ele nu fac din Hegel un liberal în sensul modern al termenului. Respingerea dreptului de vot și restricțiile pe care le preconiza pentru libertatea cuvîntului sînt suficiente pentru a demonstra acest lucru. Disprețul său pentru orice ar aduce cu reprezentarea populară a mers atît de departe încît el a scris un eseu în care își exprima opoziția față de legea reformei electorale din Anglia care, atunci cînd a fost în cele din urmă votată în 1832, a pus capăt unor abuzuri și inegalități notorii în alegerea membrilor Camerei Comunelor (cu toate că excludea încă de la vot pe majoritatea bărbaților adulți, fără să mai vorbim de femei).

După tot ce am văzut cu privire la ideile lui Hegel despre libertate, acest lucru nu ar trebui totuși să ne surprindă. Hegel s-a gîndit probabil că sufragiul universal ar însemna ca oamenii să voteze în

funcție de interesele lor materiale ori în funcție de simpatiile sau antipatiile lor capricioase sau chiar excentrice pe care le-ar putea avea față de unul sau altul dintre candidați. Dacă ar fi fost martorul unor alegeri într-o democrație modernă, s-ar putea să nu fi fost nevoit să-și schimbe opinia. Cei care susțin astăzi democrația cu greu ar putea să fie în dezacord cu Hegel cu privire la maniera în care majoritatea alegătorilor decid cu cine să voteze; ar fi în dezacord cu Hegel asupra faptului că ei consideră alegerile ca un element esențial într-o societate liberă, indiferent de cît de impulsivă sau arbitrară ar fi majoritatea electoratului. Hegel ar fi respins probabil cu hotărîre acest punct de vedere pe motivul că o alegere impulsivă sau arbitrară nu este un act liber. Noi sîntem liberi numai atunci cînd alegerea noastră este bazată pe rațiune. A face întreaga conducere a statului dependentă de asemenea alegeri arbitrare ar însemna, în opinia sa, a arunca în mîinile întîmplării destinul unei comunități.

Rezultă oare de aici că Hegel este într-adevăr un apărător al statului totalitar? Aceasta este opinia exprimată în cunoscuta carte a lui Karl Popper, *Societatea deschisă și dușmanii săi*. Autorul își susține teza cu citate care sînt destinate să ridice părul în capul oricărui cititor liberal contemporan. Iată cîteva exemple: „Statul este Ideea Divină așa cum se înfățișează ea pe pămînt... Trebuie deci să cinstim statul ca pe ceva divin-pămîntesc... Statul constituie însăși înaintarea lui Dumnezeu prin lume... Statul ființează în și pentru sine." Aceste citate sînt, crede Popper, suficiente pentru a dovedi insistența lui Hegel cu

privire la „autoritatea morală absolută a statului, mai presus de orice moralitate personală, de orice conștiință", cît și pentru a-i acorda lui Hegel un rol important în dezvoltarea totalitarismului modern.

Accentul pe care Hegel îl pune pe raționalitate ca element esențial al libertații dă o și mai mare greutate acestei interpretări. Cine trebuie să decidă ce este rațional și ce nu? Înarmat cu această doctrină după care doar alegerile raționale sînt libere, oricare conducător poate justifica suprimarea tuturor celor care se opun planurilor sale raționale cu privire la viitorul statului. Dacă planurile sale sînt raționale, aceia care li se opun trebuie să fie motivați nu de rațiune, ci de dorințe egoiste sau de impulsuri iraționale. Opțiunile lor, nefiind întemeiate rațional, nu pot fi libere. A le suprima ziarele și pamfletele nu înseamnă deci a suprima libertatea cuvîntului, a le aresta liderii nu înseamnă deci a le limita libertatea de acțiune, iar a le închide bisericile și a întemeia forme noi, mai raționale, de adorare a divinității, nu vine în contradicție cu libertatea religiei. Numai atunci cînd acești bieți oameni care se înșală vor fi aduși, prin asemenea metode, în situația de a aprecia raționalitatea planurilor liderului lor, doar atunci ei vor fi liberi! Dacă aceasta a fost concepția lui Hegel despre libertate, a existat oare vreodată alt filozof care să fi dat un exemplu mai bun al limbajului dublu orwellian pe care Hitler și Stalin l-au folosit atît de eficient pentru a-și impune planurile totalitare?

Teza lui Popper nu este atît de solidă pe cît pare. Mai întîi, citatele sale nu provin, în majoritatea lor, din scrierile lui Hegel, ci din notițe de curs luate de

studenții săi și publicate numai după moartea sa de un editor care explică în prefață că a rescris unele pasaje. În al doilea rînd, cel puțin unul dintre aceste citate atît de răsunătoare este rezultatul unei greșeli de traducere. Atunci cînd Popper citează: „Statul este însăși înaintarea lui Dumnezeu prin lume", o traducere mai bună ar fi: „Statul există pentru că așa a conceput Dumnezeu lumea." Aceasta nu înseamnă nimic altceva decît că existența statelor este o parte a unui plan divin. În al treilea rînd, pentru Hegel statul nu înseamnă pur și simplu „guvernul", ci este un termen ce se referă la întreaga viață socială. Astfel, el nu glorifică guvernul împotriva poporului, ci se referă la comunitate ca la un întreg. În al patrulea rînd, aceste citate ar trebui să fie echilibrate cu altele, pentru că Hegel prezintă frecvent într-o formă extremă un aspect al unui subiect înainte de a-i opune alt aspect. Astfel, remarcile lui Hegel despre stat urmează unor pasaje în care spune: „dreptul libertății subiective este pivotul și centrul diferenței dintre Antichitate și epoca modernă", și continuă precizînd că acest drept „în infinitatea sa" a devenit „principiul universal real" al noii forme de civilizație. Mai tîrziu, îl vom regăsi spunînd: „Totul este ca legea rațiunii și aceea a libertății individuale să se întrepătrundă." Mai mult, Hegel insistă asupra faptului că, „în acord cu legea conștiinței-de-sine", legile nu au o putere de constrîngere dacă nu sînt universal cunoscute. A atîrna legile atît de sus încît nici un cetățean să nu le poată citi, așa cum se spune că a făcut tiranul Dionysos, sau a le înmormînta în aparatul vast al cărților erudite pe care nu

le poate citi nici un cetățean obișnuit, este o nedreptate. Atacul lui Hegel asupra scriitorului reacționar von Haller, care apăra o doctrină a „dreptului celui mai puternic“ ce s-ar fi potrivit lui Hitler, urmează o linie asemănătoare. Despre acest autor Hegel spune: „Ura contra legii, contra dreptului determinat prin lege, este lozinca prin care se dezvăluie fanatismul, imbecilitatea și ipocrizia bunelor intenții și ele arată fără greș ceea ce sînt, oricare ar fi veșmintele în care ar căuta să se îmbrace.“ O apărare atît de puternică a supremației legii este o bază foarte șubredă de la care se poate începe construcția unui stat totalitar, cu poliția sa secretă și cu puterea sa dictatorială.

Este cu neputință de negat că limbajul extravagant pe care Hegel îl folosește pentru a descrie statul, precum și ideea sa după care adevărata libertate este de găsit în alegerile raționale, sînt ambele larg deschise abuzului și distorsiunilor în serviciul totalitarismului; dar faptul că acesta *este* un abuz e de asemenea cu neputință de negat. Am văzut îndeajuns care au fost opiniile lui cu privire la monarhia constituțională, libertatea de expresie, domnia legii și procesele cu juriu, pentru a ne clarifica în această privință. Problema este că Hegel a luat în serios rațiunea, într-un mod în care puțini dintre noi ar fi dispuși astăzi s-o facă. Cînd cineva ne spune că treburile statului pot fi conduse în modul cel mai rațional, noi considerăm că își expune preferințele sale personale. Considerăm că alții au alte preferințe, cît despre ce este cel mai „rațional“, ei bine, de vreme ce oricum nimeni nu poate stabili aceasta

cu precizie, am face bine s-o ignorăm și să ne mulțumim cu ceea ce ne place mai mult. Așa încît, atunci cînd Hegel vorbește despre „adorarea" statului, sau despre libertate ca fiind împlinită într-un stat rațional, sîntem înclinați să aplicăm asemenea observații la oricare tip de stat se întîmplă să ne gîndim — interpretare cu desăvîrșire contrară intențiilor lui Hegel. Printr-un „stat rațional" Hegel vrea să indice ceva destul de obiectiv și destul de aparte. Trebuie să fie un stat ales într-adevăr de indivizi, căruia să i se supună și pe care să-l susțină, pentru că ei sînt sincer de acord cu principiile sale și pentru că își găsesc cu adevărat satisfacția individuală în faptul că sînt o parte a lui. Pentru Hegel, nici un stat rațional nu ar putea să-și trateze cetățenii așa cum au făcut-o statul nazist sau cel stalinist. Această idee este o contradicție în termeni. În mod similar, amenințarea ca interesele statului să vină în conflict cu — și să zdrobească — drepturile individului, nu mai apare atît de evidentă atunci cînd înțelegem că în statul rațional al lui Hegel interesele individului și ale comunității sînt în armonie.

Un cititor modern ar putea reacționa la toate acestea cu un „Da, însă...". „Da" — pentru a indica faptul că Hegel nu s-a făcut el însuși avocatul totalitarismului; „însă" — pentru a sugera că, în această interpretare, Hegel a fost extraordinar de optimist cu privire la posibilitatea existenței armoniei între oameni, și în dezacord flagrant cu realitatea, dacă a crezut că armonia ar putea exista în tipul de stat pe care l-a descris.

Cred că nu se poate răspunde unei asemenea critici. Dacă observațiile lui Hegel cu privire la stat pot fi apărate, statul rațional la care el s-a gîndit trebuie să fie foarte diferit de orice stat din vremea lui (sau care a existat de atunci încoace). Cu toate acestea, statul pe care l-a descris, deși se prea poate să fi fost diferit în mod *semnificativ*, cu siguranță că nu diferă *radical* de statele care au existat în epoca sa. Cea mai probabilă explicație este aceea că Hegel a fost prea conservator, sau prea prudent, pentru a susține o ruptură radicală cu sistemul politic sub care a trăit și a predat. A spune că „singurul scop" al lui Hegel a fost de a-i face pe plac regelui Prusiei este evident greșit; dar ar fi corect să spunem că, pentru a evita furia regelui Prusiei (ca și a celorlalți conducători germani), Hegel a pus stavilă impulsului radical generat de substratul filozofic al teoriei sale.

Trebuie să mai adăugăm un lucru despre viziunea lui Hegel cu privire la armonia dintre oameni. Filozofia sa politică este numai o parte dintr-un sistem filozofic mult mai larg, în care unitatea dintre indivizii umani are o bază metafizică. În ultimele două capitole am acordat o atenție mai mare decît se cuvenea aspectelor politice și sociale ale gîndirii lui Hegel, dacă ținem seama de locul lor în ansamblul operei lui Hegel. Este timpul să examinăm acum marele lui sistem filozofic. Vom vedea curînd că e necesar să ne întoarcem către celelalte aspecte ale gîndirii lui Hegel pentru a-i înțelege mai bine atît filozofia istoriei cît și filozofia politică.

4
Odiseea spiritului

Minte sau spirit?

Este cazul să mărturisesc: am trișat. Prezentarea pe care am făcut-o filozofiei lui Hegel a omis cu grijă pînă acum orice fel de menţiune la ceea ce Hegel însuşi se referea în mod repetat și considera drept esențial: ideea de *Geist*. Atît de importantă este această idee încît Hegel de fapt afirmă că întregul obiect al filozofiei este acela de a înțelege rolul conducător al lui *Geist* în istorie. Prin urmare, fără o înțelegere a acestei idei nu vom putea avea decît o imagine parţială a concepţiei lui Hegel asupra istoriei. Nici în *Principiile filozofiei dreptului* nu omite conceptul de *Geist*: Hegel se referă la stat, de exemplu, ca la un „*Geist* reificat". Așa stînd lucrurile, capitolele precedente au fost deliberat înşelătoare; singura mea scuză este aceea că am indus în eroare pentru o cauză bună, cauza uşurării accesului cititorului la lumea stranie și adesea obscură a ideilor lui Hegel.

Pentru cititorul de limbă engleză, dificultăţile pe care le pune conceptul de *Geist* încep cu traducerea sa*. În germană, cuvîntul este destul de comun, însă

* Ţinînd cont de traducerea lui *Geist* prin *spirit* în edițiile româneşti, am preferat această variantă, folosind, acolo unde se impune, și termenul *minte*. (*N. t.*)

are două înțelesuri distincte, deși în legătură unul cu altul. Este cuvîntul standard folosit pentru a spune „minte“ [mind], în sensul în care mintea noastră este distinctă de corpul nostru. De pildă, „boală mentală“ este *Geistkrankheit*. *Geist* poate însemna totuși și „spirit“ [spirit], în diferitele înțelesuri pe care acest cuvînt le poate avea în limba engleză. Astfel, „spiritul timpului“ [the spirit of the times] este *der Zeitgeist*, în vreme ce al treilea element al trinității creștine a Tatălui, a Fiului și a Sfîntului Spirit [Holy Spirit] este *der Heilige Geist*. Sarcina traducătorului devine cu atît mai dificilă cu cît, în unele pasaje, Hegel pare să folosească cuvîntul mai mult în sensul în care noi am spune „minte“, în altele îl folosește așa cum noi am folosi cuvîntul „spirit“, iar în alte pasaje utilizarea sa are elemente ale ambelor înțelesuri.

În această situație imposibilă, traducătorul are trei opțiuni: să folosească peste tot „minte“ [mind]; să folosească peste tot „spirit“ [spirit]; sau să folosească termenul ce pare mai potrivit în contextul respectiv. Am respins cea de-a treia opțiune pentru că este foarte important să înțelegem că, pentru Hegel, ceea ce el numește *Geist* este unul și același lucru, în ciuda diferitelor aspecte sub care se prezintă în diversele sale scrieri. Atunci cînd am început să lucrez la aceasta carte, am presupus că voi folosi cuvîntul „spirit“ [spirit] pentru că aceasta a fost opțiunea aproape a tuturor traducătorilor recenți ai lui Hegel. Totuși, pe măsură ce avansam în încercarea de a-l prezenta pe Hegel într-o formă accesibilă cititorilor care nu sînt specialiști în Hegel,

m-am convins de faptul că a folosi cuvîntul „spirit" ar însemna să prejudiciez, pentru cititorul de limbă engleză, înțelegerea sensului pe care termenul *Geist* îl are pentru Hegel. În engleză, în afară de utilizările speciale precum „spiritul epocii" [spirit of the age] sau „spirit de echipă" [team spirit], cuvîntul „spirit" [spirit] are o conotație mistică sau religioasă de neînlăturat. Un spirit ciocăne un mesaj în masa de spiritism sau bîntuie un castel gotic părăsit. Un spirit este o ființă fantomatică, detașată de corp, genul de lucru în care credem dacă sîntem puțin superstițioși, dar nu și dacă adoptăm o perspectivă științifică, detașată, asupra lumii.

Se prea poate ca, la un anumit moment al prezentării lui Hegel, să trebuiască să spunem că filozofia sa se întemeiază pe această viziune întrucîtva superstițioasă asupra lumii, iar conceptul său de *Geist* este conceput pentru a se referi tocmai la o asemenea ființă fantomatică, detașată de corp. Nu trebuie însă să presupunem acest lucru de la bun început. Hegel este un filozof care lucrează în orizontul tradiției filozofice occidentale. Filozofii acestei tradiții s-au preocupat întotdeauna de natura minții [mind], sau a conștiinței, și de relația acesteia cu lumea fizică. Descartes a inaugurat epoca filozofică modernă întrebîndu-se ce anume putem noi cunoaște cu certitudine absolută; răspunsul său a fost acela că, în vreme ce ar putea visa, sau ar putea fi înșelat de un demon rău și, prin urmare, ar putea greși aproape în toate opiniile sale, singurul lucru pe care l-ar putea cunoaște cu certitudine este: „Gîndesc, deci exist." Nu pot să mă înșel cu privire la

acest lucru, deoarece pentru a mă înșela, tot trebuie să exist. Cine este totuși acest „eu"? Nu este corpul meu fizic; mă pot înșela cu privire la el. „El", pe care îl cunosc cu certitudine, este pur și simplu un lucru care gîndește: cu alte cuvinte, o minte [mind]. De la acest argument pleacă preocuparea centrală a filozofiei occidentale de după Descartes. În ce fel sînt legate de corpul meu gîndirea și simțămintele mele? Există oare, pe de-o parte, obiecte mentale, precum gîndurile, iar, pe de altă parte, obiecte materiale, precum corpurile? Dacă da, atunci în ce fel pot interacționa două categorii de lucruri atît de diferite? Creierul meu este un lucru material; cum poate fi materia conștientă? Acest ansamblu de probleme este cunoscut de către filozofi drept „problema minții și corpului" [the mind-body problem]. Un alt set de probleme, de asemenea avîndu-și originea în opera lui Descartes, se referă la chestiunea cunoașterii: În ce fel putem cunoaște cum este lumea? Putem fi noi siguri că gîndurile noastre sînt reflexul unei lumi „reale", care este „în afară noastră", așa cum presupunem de cele mai multe ori? Dacă toate experiențele mele conștiente, inclusiv senzațiile de culoare, formă și textură, pe care mă bazez cînd accept chiar și convingeri simple precum existența acestei foi de hîrtie din fața mea, se găsesc întotdeauna în mintea mea, cum pot cunoaște ceva despre lumea din afara conștiinței mele?

Morala acestei digresiuni în problemele tradiției filozofice occidentale este următoarea: era de așteptat ca un filozof ca Hegel să fi scris despre minte

[mind]. Faptul că a făcut acest lucru nu trebuie să ne ducă la ideea că el credea în existența unor spirite desprinse de corp, sau în orice altceva în care noi, cei care aderăm la o perspectivă lucidă, științifică, asupra lumii, nu credem. Prin urmare, trebuie să începem discuția noastră despre Hegel presupunînd că referințele sale la *Geist* nu au în vedere vreo ființă mistică stranie, ci sînt o contribuție la vechea dezbatere filozofică privitoare la natura minții. În consecință, în această carte voi urma practica vechii generații de traducători ai lui Hegel și voi reda pe *Geist* ca „minte“ [mind]. Vom vedea, pe măsură ce vom avansa, în ce sens al acestui cuvînt trebuie să înțelegem conceptul lui Hegel.

Sarcina *Fenomenologiei*

Că prezentarea pe care am făcut-o pînă acum concepțiilor lui Hegel a fost incompletă, putem vedea dacă ne întoarcem la o problemă pe care am lăsat-o la o parte în discuția despre filozofia istoriei a lui Hegel. *De ce* istoria lumii nu este nimic altceva decît progresul în conștiința libertății? Întrebarea are nevoie de un răspuns. Hegel neagă explicit — și, în orice caz, ar fi total în afara modului lui de gîndire — că direcția în care se îndreaptă istoria este un fel de accident fericit. Hegel susține că tot ceea ce se întîmplă în istorie se întîmplă în mod *necesar*. Ce înseamnă acest lucru? Cum poate fi adevărat? Răspunsul lui Hegel este că istoria nu e nimic altceva

decît progresul în conștiința libertății, pentru că istoria este dezvoltarea spiritului. În *Prelegeri de filozofie a istoriei,* Hegel nu își propune să explice această idee, pentru că el publicase deja un volum foarte lung și foarte dens menit să demonstreze necesitatea în virtutea căreia spiritul se dezvoltă. Acel volum este *Fenomenologia spiritului.* Karl Marx l-a numit „adevăratul izvor și adevărata taină a filozofiei hegeliene". Alții, înfrînți de cele peste 450 de pagini de proză amețitoare și complicată, s-au mulțumit să-i lase netulburate secretele pe care le-ar putea conține. Nici o prezentare a lui Hegel, cît de cît serioasă, nu poate totuși ocoli *Fenomenologia spiritului.*

Cel mai potrivit punct de plecare este titlul. Dicționarul Oxford al limbii engleze ne spune că „fenomenologie" înseamnă „știința fenomenelor, distinctă de aceea a ființării". Aceasta este foarte clar dacă sîntem obișnuiți cu distincția dintre „fenomen" și „ființă". Pentru cei care nu sînt familiarizați cu noțiunile, același dicționar ne informează că „fenomen" înseamnă, în sens filozofic, „acel ceva cu privire la care simțurile sau mintea iau cunoștință în mod direct; un obiect imediat al percepției (ca deosebit de substanță, sau lucru-în-sine)". Distincția făcută aici poate fi ilustrată luînd în considerare diferența dintre lună, așa cum apare ochilor mei, și luna așa cum este în realitate. Luna a apărut astă-noapte ochilor mei ca o semilună argintie, nu mai mare decît o minge de tenis; în realitate, ea este însă ca o sferă de rocă avînd un diametru de cîteva mii de kilometri. Semiluna argintie este fenomenul. Fenomenologia este deci studiul felului în care lucrurile ne apar.

Dacă fenomenologia este studiul felului în care ne apar lucrurile, o „fenomenologie a spiritului" este studiul felului în care spiritul ne apare nouă. O asemenea deducție ar fi corectă, dar trebuie să îi adăugăm o completare tipic hegeliană. Atunci cînd studiem cum ne apare nouă spiritul nostru, putem să-l studiem doar în felul în care apare tot spiritului nostru. Astfel, o fenomenologie a spiritului este în realitate un studiu al felului în care spiritul își apare sieși. În consecință, *Fenomenologia spiritului* a lui Hegel urmărește diferitele forme de conștiință, privind-o pe fiecare din interior, și arată cum forme mai limitate de conștiință se dezvoltă în mod necesar în forme mai adecvate. Hegel își descrie propriul proiect ca pe „expunerea cunoașterii ca fenomen" pentru că el vede dezvoltarea conștiinței ca pe o dezvoltare către forme de conștiință care cuprind mai deplin realitatea, culminînd în „cunoașterea absolută".

În introducerea sa la *Fenomenologie*, Hegel explică de ce crede că este necesar ca un asemenea studiu să fie întreprins. El începe cu problema cunoașterii. Scopul filozofiei, spune el, este „cunoașterea reală a ceea ce este cu adevărat" ori, așa cum afirmă el într-un mod mai misterios, „absolutul". Înainte de a începe să ne pronunțăm cu privire la „ceea ce este adevărat", nu ar fi totuși mai bine să ne oprim și să reflectăm asupra cunoașterii înseși, adică asupra felului în care ajungem să cunoaștem realitatea? În încercările noastre de a ajunge la cunoaștere, noi încercăm să cuprindem realitatea. Prin urmare, cunoașterea, spune Hegel, este adesea asemănată cu un

instrument prin care surprindem adevărul; iar, dacă instrumentul are defecte, noi nu vom obține decît erori.

Așa încît să începem cu o cercetare a actului cunoașterii. Sîntem cuprinși imediat de neliniști sceptice. Dacă încercarea de a cunoaște realitatea este asemănătoare cu utilizarea unui gen de instrument pentru a suprinde această realitate, nu trebuie oare să ne temem că, aplicînd instrumentul nostru realității, o vom altera, așa încît vom obține ceva foarte diferit de realitatea inițială? (Să comparăm acest lucru cu modul în care fizicienii moderni arată că este imposibil să stabilim precis viteza și poziția particulelor subatomice, pentru că instrumentele pe care le folosim, oricare ar fi ele, vor modifica poziția și viteza pe care dorim să le măsurăm.) Chiar dacă abandonăm metafora „instrumentului" și considerăm cunoașterea drept un mediu pasiv prin care noi observăm realitatea, Hegel arată că vom observa tot realitatea mediată și nu realitatea însăși.

Dacă instrumentul, sau mediul prin care privim, are un efect de distorsiune, un mijloc de a cunoaște starea reală de fapt constă în a descoperi natura distorsiunii și a extrage diferența pe care o determină. De exemplu, dacă mă uit la un băț care este pe jumătate în apă și pe jumătate afară, partea din apă apare îndoită. Este bățul cu adevărat îndoit? Pot calcula acest efect dacă știu legea refracției și, prin urmare, diferența care apare cînd bățul este privit prin apă. Extrăgînd diferența, voi descoperi cum este de fapt bățul. Pot oare să fac același lucru cu efectul

de distorsiune al instrumentului sau al mediului cunoașterii, iar astfel să cunosc realitatea așa cum este ea?

Hegel arată că o asemenea ieșire din încurcătură nu ne este deschisă. A cunoaște nu este același lucru cu a vedea. În cazul cunoașterii, ce înseamnă să extragem diferența? Ar însemna să extragi nu diferența indusă de apă asupra razei de lumină, ci raza însăși. Fără cunoaștere, noi nu am cunoaște deloc bățul; prin urmare, a extrage actul nostru de cunoaștere ar însemna ca noi să nu mai cunoaștem nimic.

Deci instrumentul nostru nu ne poate garanta o imagine fără distorsiuni a realității, și nici nu ne putem apropia de realitate luînd în considerare erorile cauzate de instrumentul nostru. Trebuie oare să adoptăm poziția sceptică după care nu putem cunoaște nimic cu adevărat? Dar un asemenea scepticism, spune Hegel, este auto-contradictoriu. Dacă trebuie să punem la îndoială totul, de ce să nu punem la îndoială afirmația după care nu putem cunoaște nimic cu certitudine? Mai mult, argumentul sceptic pe care l-am menționat are propriile sale presupoziții, pe care pretinde că le cunoaște. Pornește de la ideea după care există ceva numit realitate, iar cunoașterea este un fel de instrument sau mediu prin care surprindem realitatea. Astfel, el presupune o distincție între noi și realitate, sau absolut. Mai mult, el ia de bună afirmația după care cunoașterea noastră și realitatea sînt separate una de cealaltă, dar, în același timp, continuă să trateze cunoașterea noastră ca pe ceva real, adică drept o parte a realității. Prin urmare, nici scepticismul nu e satisfăcător.

Hegel a prezentat cu claritate o anumită concepție asupra cunoașterii și apoi a arătat că aceasta duce la o fundătură în care nici nu putem rămîne, dar din care nici nu putem ieși. Trebuie, ne spune el acum, să abandonăm aceste „idei și expresii nefolositoare" despre cunoaștere ca instrument sau mediu, care nu fac altceva decît să despartă cunoașterea de realitate, așa cum este ea.

Pe parcursul acestei argumentări nu se face nici o referire la vreun filozof care să fi susținut concepția despre cunoaștere, pe care Hegel afirmă acum că trebuie să o respingem. Într-o anumită măsură el critică supozițiile comune întregii școli a filozofiei empiriste — Locke, Berkeley, Hume și mulți alții. Totuși, trebuie să fi fost evident pentru majoritatea cititorilor săi că principala sa țintă este Kant. Kant a argumentat că noi nu putem vedea niciodată realitatea așa cum este ea, pentru că noi nu înțelegem decît experiențele pe care le avem în cadrele spațiului, timpului și cauzalității. Spațiul, timpul și cauzalitatea nu sînt părți ale realității, ci formele necesare în care o sesizăm; prin urmare, noi nu putem cunoaște niciodată lucrurile așa cum sînt ele în afara cunoașterii noastre.

Într-o altă operă, *Enciclopedia științelor filozofice. Partea I: Logica*, Hegel precizează numele oponentului său și desfășoară un atac similar asupra sa (deși, pentru a-și dovedi fertilitatea intelectuală, el prezintă un argument ușor diferit). Pasajul merită citat pentru că se încheie cu o analogie care sugerează o rezolvare:

> Trebuie, spune Kant, să cunoaștem întîi instrumentul, înainte de a întreprinde munca ce urmează să fie dusă, căci altfel, dacă instrumentul s-ar dovedi nepotrivit, toată strădiunța ar fi risipită în zadar. [...] Dar examinarea cunoașterii nu se poate face altfel decît cunoscînd; cînd e vorba de acest așa-zis instrument, a-l cerceta nu înseamnă altceva decît a-l cunoaște. A voi să cunoaștem însă înainte de a cunoaște e tot atît de absurd pe cît de absurdă a fost intenția acelui scolastic care voia să învețe să înoate înainte de a se aventura în apă.

Morala ce rezultă din exemplul prostesc al scolasticului este limpede: pentru a învăța să înotăm este necesar să plonjăm curajos în apă; iar pentru a obține cunoașterea realității este necesar să plonjăm curajos în curentul conștiinței, care este punctul de plecare a tot ceea ce știm. Singura abordare posibilă a cunoașterii este aceea a unei examinări a conștiinței din interior, așa cum își apare sieși — cu alte cuvinte, o fenomenologie a spiritului. Nu trebuie să începem cu îndoieli sofisticate, ci cu o formă simplă a conștiinței, care se consideră pe sine a fi cunoașterea adevărată. Această formă a conștiinței se va dovedi, firește, a fi mai puțin decît cunoașterea veritabilă, și astfel se va transforma în altă formă a conștiinței; aceasta se va dovedi, la rîndul ei, inadecvată, și se va transforma în altceva; iar procesul va continua pînă cînd vom ajunge la cunoașterea veritabilă.

Fenomenologia spiritului urmărește acest proces în detaliu; după expresia lui Hegel, este „istoria detaliată a procesului de modelare și educare a conștiinței la nivelul științei“. O parte din această modelare și

educare este de fapt dezvoltarea ideilor, așa cum a avut loc în istorie; astfel, *Fenomenologia spiritului* este parțial o anticipare a materialului acoperit în *Prelegeri de filozofie a istoriei*. De data aceasta, totuși, aceleași evenimente sînt tratate într-o manieră diferită, pentru că scopul lui Hegel este de a înfățișa procesul de dezvoltare a conștiinței ca unul *necesar*. Fiecare formă de conștiință, dezvăluindu-se a fi mai puțin decît cunoașterea veritabilă, duce la ceea ce Hegel numește „o negație determinată". Acesta nu este scepticismul gol apărat de filozofii care au atacat felul nostru obișnuit de cunoaștere; nu există cale de înaintare pornind de la acest scepticism gol. O negație determinată, pe de altă parte, este în sine ceva. (Gîndiți-vă la semnul negativ în matematică: nu produce un zero, ci un număr negativ determinat.) „Ceva"-ul, care e rezultatul descoperirii faptului că o formă de conștiință e inadecvată, este el însuși o nouă formă de conștiință, mai precis, o conștiință căreia îi este limpede inadecvarea formei precedente și care e forțată să adopte o abordare diferită pentru a surmonta această inadecvare. Astfel, vom fi nevoiți să ne mișcăm de la o formă a conștiinței la alta, într-o căutare fără odihnă a cunoașterii adevărate.

Prin urmare, *Fenomenologia spiritului* va da răspunsul la întrebarea pe care am pus-o mai devreme: *de ce* istoria lumii nu este nimic altceva decît dezvoltarea conștiinței ideii de libertate, și de ce ceea ce se întîmplă în istorie se întîmplă în mod necesar. Cu toate acestea, deși pare incredibil, răspunsul dat

la această monumentală întrebare e doar un subprodus al scopului principal al operei, care este demonstrația posibilității existenței cunoașterii adevărate, și care trebuie să servească drept fundament pentru țelul filozofiei de a furniza, după expresia lui Hegel, „cunoașterea reală a ceea ce este cu adevărat".

Scopul argumentării din *Fenomenologie* este adevărata cunoaștere, sau „absolutul". Cum vom ști că l-am atins? Nu sînt posibile unele îndoieli sceptice? Nu, spune Hegel, pentru că „punctul terminus este acolo unde cunoașterea nu mai e nevoită să treacă dincolo de sine". Cu alte cuvinte, în vreme ce formele anterioare ale conștiinței au fost nevoite să admită că propria lor cunoaștere era inadecvată și să năzuiască spre o cunoaștere mai adecvată pe care nu o pot însă cuprinde — cunoașterea lucrului-în-sine —, totuși, la capătul procesului, realitatea nu va mai fi un „dincolo" cu neputință de cunoscut. Conștiința va cunoaște realitatea direct și va deveni una cu ea. Nu va mai fi nimic altceva de căutat, iar impulsul necontenit de a ajunge la o cunoaștere mai adecvată va fi, în sfîrșit, satisfăcut.

Hegel și-a luat asupra sa o sarcină extraordinară. Începînd cu puternica critică a abordării kantiene a cunoașterii (și nu numai a celei kantiene, ci și a tuturor filozofilor care au început prin presupunerea unei separări între cunoscător și lucrul de cunoscut — ceea ce înseamnă practic toți filozofii de la Platon încoace), Hegel încearcă să dezvolte o nouă metodă. Metoda sa constă în a urmări dezvoltarea tuturor formelor posibile de conștiință pînă la scopul final

al cunoașterii absolute, care nu trebuie să fie cunoașterea aparenței realității, ci cunoașterea realității înseși. Vom vedea acum în ce fel se achită de această sarcină.

Cunoaștere fără concepte?

Hegel începe cu cea mai primitivă formă de conștiință, pe care el o numește „certitudine la nivelul experienței senzoriale" sau, mai pe scurt, „certitudinea sensibilă". El are în minte o anumită formă de conștiință care nu face nimic altceva decît să sesizeze ceea ce este în fața ei la un moment dat. Certitudinea sensibilă pur și simplu înregistrează datele primite de simțurile noastre. Ea reprezintă cunoașterea unui lucru care este dat simțurilor noastre. Certitudinea sensibilă nu încearcă să ordoneze sau să clasifice informația brută obținută de simțuri. Astfel, atunci cînd această formă a conștiinței are în față o tomată coaptă, ea nu poate să-și descrie experiența ca pe o tomată, pentru că acest lucru ar însemna să clasifice ceea ce vede. Ea nu poate să descrie experiența nici măcar ca pe vederea a ceva rotund și roșu, pentru că și acești termeni presupun o anume formă de clasificare. Certitudinea sensibilă este conștientă doar de ceea ce e prezent acum în fața sa; după expresia lui Hegel, este certitudinea lui „acesta" sau a lui „acolo" și „acum".

Certitudinea sensibilă pare, la prima vedere, acea cunoaștere veritabilă, pentru că ea cuprinde direct

pe „acesta“, fără să-i impună filtrele unei scheme conceptuale ce presupune spațiu, timp, sau oricare alte categorii. Certitudinea sensibilă e pura cuprindere a obiectului exact așa cum este el. Totuși, așa cum arată Hegel, pretenția după care certitudinea sensibilă reprezintă o cunoaștere nu rezistă unei examinări atente. Îndată ce certitudinea sensibilă încearcă să își exprime cunoașterea, ea devine incoerentă. Ce este un „acesta“? Poate fi divizat în „aici“ și „acum“, dar asemenea termeni nu pot transmite un adevăr. Dacă o dată, noaptea tîrziu, sîntem întrebați ce este „acum“, noi putem răspunde: „Acum este noapte.“ Să presupunem că notăm acest lucru — un adevăr nu trebuie să se piardă dacă este scris, spune Hegel, și nici dacă este păstrat. Așa încît, a doua zi la amiază ne uităm la adevărul pe care l-am scris și constatăm că „s-a stricat“, după expresia lui Hegel. În mod similar, spun „aici este un copac“, dar o altă certitudine sensibilă poate la fel de bine spune „aici este o casă“.

Argumentul lui Hegel pare să se bazeze pe o neînțelegere perversă a limbajului folosit pentru a transmite cunoașterea caracteristică certitudinii sensibile. Este oare posibil să reformulăm cunoașterea caracteristică certitudinii într-o manieră care s-o facă imună la asemenea trucuri ieftine? Totuși, trucul nu este atît de ușor de ocolit pe cît ne-am putea imagina. Din punctul de vedere al certitudinii sensibile nu este posibil să spunem, de exemplu, „la miezul nopții este noapte“ sau „copacul este în parc“. Aceste enunțuri presupun o ordonare

generală a lucrurilor, inclusiv a conceptelor noastre de timp și spațiu.

În acest caz, cum mai poate fi exprimată cunoașterea proprie certitudinii sensibile? Ceea ce Hegel vrea să spună este că ea nu poate fi exprimată în nici un fel de limbaj, pentru că certitudinea sensibilă este cunoașterea particularului pur, în vreme ce limbajul implică întotdeauna aducerea a ceva într-o clasă mai generală sau chiar universală. „Tomată" este un termen universal care acoperă o întreagă clasă de obiecte, nu un obiect anumit — și același lucru este adevărat pentru oricare alt termen. Atacul lui Hegel asupra valorii de adevăr a enunțului „acum este noapte" dorește să arate că a folosi termeni precum „acum", „aici" și „acesta" nu înseamnă a exprima o cunoaștere a particularului pur. Acești termeni sînt de asemenea universali, pentru că există mai mult decît un „acum" și mai mult decît un „aici". Astfel, certitudinea sensibilă, încercînd să-și exprime propria ei cunoaștere a particularului pur, este atrasă de necesitatea unui termen universal.

Hegel crede că a demonstrat imposibilitatea existenței unei cunoașteri fără concepte universale. Două posibile obiecții la acest argument merită menționate pe scurt. Prima dintre acestea privește o excepție, evidentă, de la regula după care fiecare termen delimitează o clasă de obiecte mai curînd decît un obiect anume: numele proprii. „John D. Rockefeller", „Rosa Luxemburg", „Opera din Sydney" și alte nume proprii desemnează doar cîte un anumit obiect. Oare certitudinea sensibilă nu poate să-și

descrie experiența dînd fiecărui „acesta“ un nume propriu?

În *Fenomenologie,* Hegel ignoră faptul că numele proprii sînt o excepție de la concepția sa asupra limbajului; dar ne putem face o idee destul de bună despre cum ar putea suna replica lui, pentru că în *Știința logicii* el afirmă că numele proprii sînt lipsite de înțeles tocmai pentru că le lipsește referința la orice altceva în afară de numele însuși, altfel spus, pentru că le lipsește referința la ceva universal. Ni-l putem imagina argumentînd că, dacă cunoașterea proprie certitudinii sensibile ar fi exprimată prin nume proprii, aceasta ar însemna să lipim etichete fără înțeles pe fiecare „acesta“ pe care îl sesizăm. Asemenea etichete nu ar transmite nimic.

Ajungem astfel la cea de-a doua obiecție, care acceptă că se prea poate ca cunoașterea proprie certitudinii sensibile să nu poată fi exprimată în limbaj și transmisă altora, dar observă că acest lucru nu înseamnă că nu este și ea o formă de cunoaștere. De ce să presupunem că orice cunoaștere trebuie exprimată în cuvinte? Misticii au arătat adesea că adevărurile experienței mistice sînt imposibil de exprimat în cuvinte, și, cu toate acestea, sînt cele mai profunde dintre adevăruri. „Un adevăr nu pierde nimic dacă este scris“, spune Hegel; dar poate că această afirmație simplă este primul pas pe drumul ce ne îndepărtează de adevăr. Nu ar fi trebuit oare să îl oprim în acest moment pe Hegel și să insistăm asupra validității unei cunoașteri prea pure pentru cuvinte?

Hegel ar trebui să răspundă acestei obiecții, pentru că ea afectează însăși esența întreprinderii sale. El nu neagă că există ceva care nu poate fi cuprins în limbaj, dar afirmă că „neexprimabilul nu este altceva decît ce e neadevărat, nerațional, ceea ce este numai crezut". Mă pot gîndi că știu ce vreau să spun, chiar dacă nu găsesc cuvintele, dar, la urma urmei, aceasta nu e cunoaștere, ci o opinie personală, pur subiectivă. Opinia nu e cunoaștere. Ea poate deveni cunoaștere dacă este discutată.

Hegel încearcă să ne convingă, prin utilizarea diferitelor înțelesuri ale cuvîntului german „meinen", a crede sau a intenționa, și ale substantivului ce îi este asociat, „Meinung", care înseamnă opinie. Dacă nu luăm în seamă această manieră de a face filozofie prin jocuri de cuvinte, atunci rămînem mai curînd cu o simplă aserțiune decît cu un argument. Cu toate acestea, aserțiunea conform căreia ceva care în principiu este cu neputință de comunicat nu poate constitui cunoaștere e destul de plauzibilă.

Putem acum înlătura din analiza noastră pretenția conform căreia această formă primitivă de conștiință reprezintă cunoașterea veritabilă. Am încercat să vedem ce fel de cunoaștere poate fi aceea pe care o posedă o conștiință care nu face nimic altceva decît să surprindă ceea ce stă în fața sa la un moment dat. Încercarea a eșuat pentru că adevărurile la care ajunge acea formă de conștiință s-au dovedit fie falsuri palpabile, fie ceva pur personal, care nu poate fi exprimat niciodată. În ambele cazuri, aceste presupuse adevăruri nu trebuie acceptate drept cunoaștere.

Astfel, certitudinea sensibilă s-a dovedit inadecvată. S-a ajuns la acest rezultat în felul în care Hegel ne-a promis în introducere că va ajunge, adică dinlăuntru — altfel spus, tot ce a fost necesar să facem pentru a arăta inadecvarea certitudinii sensibile a fost să îi luăm pretențiile drept întemeiate și să încercăm să le facem mai precise. Certitudinea sensibilă nu a sucombat în fața unei forme de conștiință rivale; s-a prăbușit în urma incoerenței proprii. În același timp, și tot așa cum ni s-a promis în introducere, acest deznodămînt nu este numai un rezultat negativ. Am ajuns să apreciem imposibilitatea cunoașterii particularului pur și să recunoaștem astfel necesitatea aducerii experienței senzoriale sub o formă sau alta de schemă conceptuală, o schemă care clasifică dintr-o perspectivă universală ceea ce noi experimentăm, făcînd în felul acesta posibilă comunicarea experienței noastre prin limbaj. Dacă vrem să cunoaștem, nu trebuie să ne limităm la a experimenta pasiv; trebuie să permitem minții noastre să joace un rol mai activ în ordonarea informațiilor primite de simțuri. Următoarea formă de conștiință examinată de Hegel este, prin urmare, una în care conștiința încearcă în mod activ să creeze o unitate și o coerență din datele brute ale experienței senzoriale.

Apariția conștiinței de sine

De la forma naivă a conștiinței discutată în secțiunea precedentă, Hegel urmărește dezvoltarea

conștiinței care trece prin alte două stadii numite de el, „percepția“ și „intelectul“. În fiecare stadiu conștiința joacă un rol mai activ decît a jucat în stadiul precedent. La nivelul percepției, conștiința clasifică obiectele în acord cu proprietățile lor universale; aceasta se dovedește a fi inadecvat, așa încît, la nivelul intelectului, conștiința își impune asupra realității propriile sale legi. Legile la care se gîndește Hegel sînt legile fizicii ale lui Newton și perspectiva asupra universului care se bazează pe ele. Deși aceste legi sînt privite ca o parte a realității pe care Newton și alți savanți au descoperit-o, Hegel nu le vede decît ca pe o extindere a clasificării de către conștiință a datelor brute ale experienței senzoriale. După cum aducerea acestor date în categoriile universale ale limbajului a făcut posibilă comunicarea lor, tot așa și legile fizicii sînt o cale de a face aceste date mai coerente și mai predictibile. Conceptele folosite în acest proces — noțiuni precum „gravitație“ sau „forță“ — nu sînt lucruri pe care le vedem existînd în realitate, ci constructe elaborate de intelectul nostru pentru a ne ajuta să surprindem realitatea.

La nivelul intelectului, conștiința nu vede aceste constructe drept ceea ce sînt ele; ea le consideră drept obiecte ce trebuie înțelese. Noi, cei care urmărim procesul dezvoltării conștiinței, putem vedea cum conștiința încearcă de fapt să-și înțeleagă propriile creații. Se are pe sine ca obiect al ei. Aceasta înseamnă că conștiința a ajuns în punctul în care reflectează asupra sa însăși. Este o conștiință-de-sine

latentă. Hegel încheie prima parte a *Fenomenologiei* (parte numită „Conștiința") cu această concluzie. În partea următoare, sub titlul general „Conștiința-de-sine", el abandonează investigația directă a problemei cunoașterii, care l-a preocupat atît de mult în prima parte, deplasîndu-și atenția către dezvoltarea conștiinței-de-sine latente în conștiință-de-sine pe deplin explicită. (Aceasta este, desigur, o parte a dezvoltării spiritului către stadiul cunoașterii absolute.)

Eul și dorința

Noțiunea hegeliană de conștiință-de-sine este importantă; în diferite moduri a influențat atît pe gînditorii marxiști cît și pe cei existențialiști. Conștiința-de-sine, susține Hegel, nu poate exista izolată. Dacă conștiința înseamnă a-ți forma o imagine adecvată despre sine, ea are nevoie de un contrast; are nevoie de un obiect de care să se diferențieze. Pot deveni conștient de mine numai dacă devin conștient de ceva ce nu sînt eu. Conștiința-de-sine nu este pur și simplu o conștiință care își contemplă propriul buric.

Deși conștiința-de-sine are nevoie de un obiect din afara sa, acest obiect este, la rîndul său, ceva care îi e străin și care i se opune. Între conștiința-de-sine și obiectul extern se stabilește, prin urmare, un gen de relație de iubire-ură. Această relație, în cea mai bună tradiție a relațiilor de tipul iubire-ură, răzbate la suprafață sub forma dorinței. A dori ceva înseamnă a dori să posezi ceva — și deci să nu îl

distrugi de tot — dar, de asemenea, să îl transformi în ceva al tău, iar astfel să îl deposedezi de calitatea sa de a fi străin.

Această noțiune de dorință marchează momentul în care preocuparea lui Hegel trece de la problema teoretică a descoperirii adevărului la problemele practice ale schimbării lumii. Avem în acest caz o anticipare a „unității teoriei și practicii" despre care vor vorbi atît marxiștii. Adevărul nu se obține numai prin contemplare, ci prin acțiunea de schimbare a lumii. Pe mormîntul lui Marx sînt gravate cuvintele faimoasei teze a unsprezecea despre Feuerbach: „Filozofii nu au făcut decît să interpreteze lumea în diferite moduri; important însă este de a o schimba." Marx se gîndea desigur și la Hegel atunci cînd îi menționa pe „filozofi", și este cu neputință de negat că Marx dorea să schimbe lumea într-un mod mult mai radical decît dorea Hegel. Cu toate acestea, Hegel ar fi putut arăta că ideea care stătea la baza cuvintelor lui Marx poate fi găsită în *Fenomenologie*, în momentul în care ființa conștientă de sine află că pentru a se realiza pe sine pe deplin trebuie să-și propună să schimbe lumea externă și să o facă a sa.

Dorința apare ca expresie a faptului că conștiința-de-sine are nevoie de un obiect extern, și, cu toate acestea, se găsește pe sine limitată de orice se află în afara sa. Dar a dori ceva înseamnă a fi nesatisfăcut; a dori este — pentru a face un joc de cuvinte tipic hegelian — o stare nesatisfăcătoare pentru conștiința-de-sine. Mai mult, conștiința-de-sine e

condamnată să rămînă pentru totdeauna nesatisfăcută, pentru că, dacă obiectul dorinței a decăzut din statutul de obiect independent, atunci conștiința-de-sine își va fi distrus acel lucru de care avea nevoie pentru propria-i existență.

Soluția lui Hegel la această dilemă este de a face dintr-o *altă* conștiință-de-sine obiectul conștiinței-de-sine. Astfel, fiecare conștiință-de-sine are un alt obiect față de care să se deosebească, însă celălalt „obiect" se dovedește a nu mai fi un simplu obiect care trebuie posedat, și deci „negat" ca obiect extern, ci o altă conștiință-de-sine care se poate poseda pe sine, și care poate deci să se dispenseze de sine ca obiect extern.

Dacă acest lucru pare obscur, nu vă îngrijorați. Este încă și mai obscur în textul lui Hegel. Unul dintre comentatori, Ivan Soll, a remarcat „extrema opacitate" a argumentelor lui Hegel în acest punct; un altul, Richard Norman, tratează pe scurt această secțiune, spunînd: „De vreme ce găsesc că multe părți din ea sînt neinteligibile, voi avea puține lucruri de spus despre ea." Ceea ce Hegel vrea mai ales să spună este că conștiința-de-sine are nevoie nu pur și simplu de un obiect extern, ci de o altă conștiință-de-sine. Un mod de a explica acest lucru constă în a afirma că, pentru a se vedea pe sine, oricine are nevoie de oglindă. Pentru a lua cunoștință de sine ca de o ființă conștientă de sine, trebuie ca acea ființă să observe alte ființe conștiente de sine, să vadă ce este conștiința-de-sine. O explicație alternativă este aceea că conștiința-de-sine nu se poate

dezvolta decît într-un context al interacțiunii sociale. Fiecare dintre aceste interpretări este suficient de plauzibilă, însă din păcate este dificil să le punem în legătură cu cuvintele pe care Hegel le folosește. Oricare din ele pare să se potrivească cu ceea ce avea el în minte.

Stăpîn și servitor

Să trecem acum la cea mai admirată secțiune a întregii *Fenomenologii.* Două conștiințe-de-sine se confruntă. Pentru ușurința expunerii, să ne referim la cele două ființe conștiente-de-sine ca la două *persoane.* (Hegel, desigur, nu s-a preocupat să facă expunerea mai ușoară.) Fiecare persoană, în acest caz, are nevoie de cealaltă pentru a-și realiza propria conștiință-de-sine. Ce anume cere fiecare de la cealaltă? Hegel sugerează că acest lucru este încuviințarea sau recunoașterea. Pentru a înțelege acest lucru trebuie să notăm că, în germană, cuvîntul folosit pentru conștiința-de-sine, „*Selbstbewusstsein*“, are de asemenea sensul de „a fi sigur de sine“. Acest sens al cuvîntului german este acela care susține ideea lui Hegel după care conștiința de sine a mea este amenințată de existența unei alte persoane care nu mă recunoaște ca persoană. După cum a sugerat Richard Norman, putem considera opera psihiatrilor existențialiști, precum R. D. Laing, ca pe o continuare a acestei idei. Dacă valoarea unei persoane este nerecunoscută în mod sistematic de către cei de care ea depinde — așa cum se întîmplă într-o familie în

care unul din membri a devenit țapul ispășitor pentru necazurile tuturor — atunci simțul identității acelei persoane poate fi complet distrus. (Rezultatul acestei lipse de recunoaștere, după Laing, este schizofrenia.)

Dacă această noțiune a nevoii de încuviințare sau de recunoaștere este încă obscură, să considerăm analogia cu o națiune care își dobîndește recunoașterea diplomatică. Că recunoașterea diplomatică este importantă pentru state, e evident din efortul pe care l-au făcut unele state, precum Germania de Est și China, pentru a o dobîndi — și din eforturile pe care alții le-au făcut pentru a le împiedica să o dobîndească. Pînă cînd o națiune nu e recunoscută de altele, ea nu formează un stat veritabil. Recunoașterea diplomatică reprezintă ceva aparte în sensul că, pe de-o parte, nu înseamnă mai mult decît recunoașterea a ceva ce există deja, iar, pe de alta, face ca ceva ce este mai puțin decît un stat să devină un stat veritabil. Același lucru s-ar putea spune și despre conceptul de recunoaștere al lui Hegel.

Cerința de recunoaștere este reciprocă. S-ar putea crede deci că oamenii s-ar putea recunoaște pașnic unii pe alții, și lucrurile s-ar încheia aici. Hegel arată însă că conștiința-de-sine caută să devină pură, iar, pentru aceasta, ea trebuie să arate că nu este atașată de simplele obiecte materiale. De fapt, conștiința-de-sine este atașată în mod dublu de obiectele materiale: e atașată de propriul corp și de corpul celeilalte persoane de la care reclamă recunoașterea. Modul în care poate să dovedească faptul că nu este atașată de nici unul dintre aceste

obiecte materiale e de a se angaja într-o luptă pe viață și pe moarte cu cealaltă persoană: în încercarea de a-l ucide pe celălalt arăți că nu ești dependent de corpul celuilalt, iar prin riscarea propriei vieți arăți că nu ești atașat nici de propriul tău corp. Prin urmare, relația inițială dintre doi indivizi nu este una de recunoaștere mutuală și pașnică, ci una de luptă.

E dificil să ne dăm seama ce putem face cu această constatare. Hegel pare să susțină că lupta violentă nu reprezintă o apariție accidentală în treburile omenești, ci un element necesar în procesul prin care cineva dovedește că este o persoană. Vrea oare el să spună că aceia care nu și-au riscat viața nu sînt cu adevărat, sau pe de-a-ntregul, persoane? Poate ar fi mai bine — și în orice caz mai indulgent — să privim acest proces de „dovedire" doar ca pe ceva care face explicit ceea ce era deja implicit. (De exemplu, atunci cînd demonstrăm o teoremă, noi nu o facem, prin aceasta, adevărată; arătăm doar că a fost mereu adevărată.) Conform acestei interpretări, cineva care nu și-a riscat niciodată viața poate să fie o persoană, deși existența sa ca persoană nu a fost niciodată demonstrată. Pentru a fi încă și mai indulgenți, vom interpreta afirmația lui Hegel în sensul că este necesar, cîndva, ca unii oameni să își riște propriile vieți pentru a dovedi independența corpurilor lor; dovada nu trebuie repetată pentru fiecare persoană.

Să ne întoarcem la conflict. Ideea originară a fost că fiecare individ intenționa să provoace moartea celuilalt. Un moment de reflecție arată totuși că

acest rezultat nu ar folosi nimănui — nici învinsului, care va fi mort, și nici învingătorului, care își va fi distrus sursa recunoașterii de care are nevoie pentru a-și confirma perspectiva asupra sa însuși ca persoană. Așa încît învingătorul își dă seama că cealaltă persoană este esențială pentru sine și îi cruță viața; însă egalitatea originară dintre doi oameni independenți a fost înlocuită de o situație inegală în care învingătorul este independent, iar învinsul dependent. Cel dintîi este stăpînul, iar cel de-al doilea servitorul.

Astfel explică Hegel diviziunea dintre cel care conduce și cel care este condus. Din nou, această situație nu este stabilă. Motivul pentru care Hegel o găsește instabilă e de o originalitate remarcabilă.

La început, se pare că stăpînul are totul. Îl pune pe sclav să muncească în lumea materială, iar el stă și se bucură atît de starea de servitute a servitorului, cît și de fructul muncii acestuia. Să luăm însă în considerare nevoia de recunoaștere a stăpînului. El are acum asigurată recunoașterea servitorului, desigur, însă, în ochii lui, servitorul este un simplu lucru și nu o conștiință independentă. La urma urmei, stăpînul eșuează în a dobîndi recunoașterea pe care o reclamă.

Nici situația servitorului nu e aceea care pare la prima vedere. Servitorului îi lipsește o recunoaștere adecvată, desigur, întrucît pentru stăpîn el nu este decît un lucru. Pe de altă parte, servitorul lucrează asupra lumii externe. Spre deosebire de stăpînul său, care primește doar avantajele temporare ale consumului, servitorul modelează obiectele materiale

asupra cărora lucrează. Astfel, el își transformă ideile în ceva permanent, într-un obiect extern. (De exemplu, dacă face un scaun dintr-un buștean, concepția sa asupra scaunului, proiectul și eforturile sale rămîn o parte a lumii.) În acest proces, sclavul devine mai conștient de propria sa conștiință, pentru că el o vede în fața sa ca pe ceva obiectiv. Prin muncă, chiar și prin munca dirijată de un alt spirit, ostil, servitorul descoperă că are și el un spirit al său.

Patruzeci de ani mai tîrziu, Karl Marx a dezvoltat propria sa noțiune de *muncă înstrăinată.* Ca și Hegel, Marx vedea în muncă procesul prin care muncitorul își pune propriile gînduri și eforturi — ceea ce este, de fapt, mai bun în el — în obiectul muncii sale. Muncitorul, prin urmare, se *obiectivează*, sau se externalizează, pe sine. Marx face în acest moment o observație care e implicită în ceea ce Hegel spune, la rîndul lui: dacă obiectul muncii este proprietatea altuia, mai ales a unui altul ostil și străin, atunci muncitorul și-a pierdut propria-i esență obiectivată. Iată ce se întîmplă cu munca sclavului; dar, după cum insistă Marx, se întîmplă și în capitalism. Scaunul, pantofii, pînza — și orice alt produs al muncitorului — aparțin capitalistului. Acestea îi permit capitalistului să profite, și conduc deci la sporirea capitalului și la întărirea dominației sale asupra muncitorilor. Astfel, esența obiectivată a muncitorului nu este pur și simplu pierdută pentru el; ea se transformă de fapt într-o forță ostilă care îl oprimă. Aceasta este munca înstrăinată, ideea capitală a scrierilor de tinerețe ale lui Marx și originea

noțiunii de plusvaloare care este baza criticii marxiste a economiei capitaliste.

Filozofie și religie

Pentru Marx, soluția problemei muncii alienate a constat în abolirea proprietății private și a împărțirii omenirii în conducători și conduși. Pe de altă parte, Hegel urmărește un drum pe care conștiința pășise deja, așa încît nu se pune problema unui salt din acest punct către vreo societate viitoare, fără clase. De fapt, exact în acest punct, *Fenomenologia* capătă un caracter mai istoric, apropiindu-se de materialul pe care Hegel îl va trata într-un mod mai concret în *Prelegeri de filozofie a istoriei*. Secțiunea despre stăpîn și servitor este urmată de o discuție despre stoicism, școală filozofică ce a devenit importantă în timpul Imperiului Roman și a inclus în rîndurile reprezentanților săi de frunte atît pe Marc Aureliu, împăratul, cît și pe Epictet, un sclav. Sclavul reprimat, care a ajuns la conștiința-de-sine prin muncă, poate găsi în stoicism un fel de libertate, pentru că stoicismul propovăduiește retragerea din lumea externă — în care sclavul rămîne sclav — și cantonarea în propria conștiință. După cum spune Hegel: „În gîndire eu sînt liber, deoarece eu nu sînt într-un altul, ci rămîn în mod strict la mine însumi, iar obiectul, care îmi este esență, este în neseparată unitate ființa mea pentru mine.“ Mai departe, el scrie: „Această conștiință [...] pe tron, ca și în lanțuri [...] acțiunea ei este de a fi liberă.“ Stoicul în

lanțuri este liber pentru că lanțurile nu contează pentru el. El se detașează de corpul său și își găsește consolarea în mintea sa, acolo unde nici un tiran nu-l poate atinge.

Punctul slab al stoicismului e acela că gîndirea, separată de lumea reală, este privată de orice conținut determinat. Ideile pe care se sprijină sînt goale de substanță și curînd vor deveni incomode. Stoicismul este curînd succedat de o altă atitudine filozofică, scepticismul, iar de la scepticism ajungem la ceea ce Hegel numește „conștiința nefericită", o noțiune pe care o voi discuta pe scurt, datorită importanței pe care o are la unii dintre succesorii lui Hegel.

„Conștiința nefericită" este în mod clar o formă de conștiință care a existat sub creștinism. Hegel se mai referă la ea ca la „sufletul înstrăinat", iar această expresie ne dă o indicație mai clară asupra intențiilor lui Hegel. În sufletul alienat, dualismul stăpînului și servitorului se concentrează într-o singură conștiință, însă cele două elemente nu sînt unificate. Conștiința nefericită aspiră să fie independentă de lumea materială, să fie asemenea lui Dumnezeu, eternă și pur spirituală; dar, în același timp, recunoaște că este o parte a lumii materiale, că dorințele sale fizice, plăcerile și durerile sale sînt reale și cu neputință de evitat. Ca rezultat, conștiința nefericită se împotrivește sieși. Această concepție ar trebui să ne fie familiară din discuția, din capitolul precedent, asupra atitudinii lui Hegel față de etica lui Kant; de această dată, Hegel are în vedere mai

curînd creștinismul decît poziția lui Kant. Să ni-l amintim pe apostolul Pavel care spune: „Binele pe care vreau să-l fac nu îl fac, iar ceea ce fac este răul care este împotriva voinței mele“, precum și pledoaria Sfîntului Augustin: „Dă-mi castitate și înfrînare; dar nu acum.“

Ținta lui Hegel este orice religie care îl face pe om să se împotrivească sieși — iar el afirmă că acesta este rezultatul oricărei religii care îl separă pe om de Dumnezeu, așezîndu-l pe Dumnezeu într-un „dincolo“ în afara lumii omenești. Această concepție despre Dumnezeu, susține el, este în realitate o proiecție a unui aspect al naturii omenești. Ceea ce nu înțelege conștiința nefericită este că acele calități spirituale pe care le atribuie lui Dumnezeu sînt de fapt calități ale *propriului sine*. În acest sens se poate spune că conștiința nefericită este un suflet alienat: și-a proiectat propria sa natură esențială într-un loc care e pentru totdeauna în afara putinței sale de a-l atinge, un loc care face ca lumea reală să pară, prin contrast, mizerabilă și insignifiantă.

Urmărind felul în care tratează Hegel conștiința nefericită, fără a ne raporta la celelalte scrieri ale lui, s-ar putea crede că el atacă orice religie, sau cel puțin că atacă iudaismul, creștinismul și celelalte religii bazate pe conceperea unui Dumnezeu distinct de lumea umană. El pare să nege existența unui astfel de Dumnezeu și să explice existența credinței noastre în Dumnezeu ca pe o proiecție a atributelor noastre esențiale. Numai panteismul sau un umanism care consideră omenirea însăși ca pe ceva divin ar rămîne imune la condamnarea sa. Cu toate

acestea, Hegel a fost, așa cum am văzut, un membru al bisericii luterane, și în mai multe dintre scrierile lui, incluzînd aici *Prelegeri de filozofie a istoriei* și chiar o secțiune ulterioară a *Fenomenologiei*, creștinismul protestant este privit într-o lumină mult mai favorabilă. A compromis oare Hegel, în scrierile lui ulterioare, accentul radical al concepției sale despre religie, tot așa cum a părut a compromite și accentele radicale ale concepției sale despre stat? După moartea lui Hegel, un grup de tineri radicali a privit în acest fel filozofia lui Hegel. Ei au susținut că urmează adevărata și necompromisa esență a gîndirii sale, și au subliniat în mod deosebit analiza sa asupra conștiinței nefericite. Vom urmări această orientare în capitolul final al cărții noastre.

Țelul spiritului

Vom trece acum peste o mare parte din *Fenomenologie*. O bună parte din ceea ce omitem este obositor și obscur; alte secțiuni aproape că egalează în interes și importanță pe cele pe care tocmai le-am discutat. Uneori subiecte sînt exact acelea pe care ne-am aștepta să le găsim într-o carte de filozofie: discuții asupra ideilor metafizice ale lui Kant și Fichte, o critică a hedonismului (a căutării plăcerii), o discuție a eticii lui Kant, ce conține obiecții similare cu acelea pe care le-am întîlnit deja în discutarea *Principiilor filozofiei dreptului*. Sentimentalismul moral de genul celui popularizat în epoca lui Hegel

de către mișcarea romantică este și el supus unei analize critice.

Alte subiecte sînt mai neobișnuite. De pildă, întîlnim o secțiune lungă despre fiziognomie și frenologie — pseudo-științele care se bazau pe ideea că se poate stabili caracterul oamenilor după (în cazul fiziognomiei) aspectul figurilor lor sau (în cazul frenologiei) după umflăturile de pe craniile lor. Hegel se opune acestor idei nu pentru că el ar avea o dovadă a inexactității lor, sau din vreun motiv la fel de mundan, ci pentru motivul foarte filozofic că spiritul nu trebuie legat de ceva atît de material precum o fizionomie sau un craniu.

O altă secțiune neobișnuită este dedicată analizei societății construite pe principiile economiei politice de tipul *laissez-faire* a lui Adam Smith și a școlii lui, după care fiecare muncește pentru a acumula bogăția pentru sine, dar de fapt contribuie prin eforturile sale la prosperitatea întregului. Obiecția lui Hegel în această privință — care va fi preluată și dezvoltată atît de critici marxiști cît și de critici nemarxiști ai economiei inițiativei libere — este că, prin încurajarea indivizilor în a-și urmări propriile interese private, acest sistem economic îi face incapabili să se vadă pe sine ca părți ale unei comunități mai cuprinzătoare.

Asemenea subiecte diverse, alături de multe altele, sînt întrețesute în concepția lui Hegel cu privire la calea pe care spiritul trebuie să o urmeze pentru a atinge cunoașterea absolută. Am văzut în cel fel susține el că nu poate exista o cunoaștere adecvată fără un spirit conștient de sine, și cum conștiința-de-sine

s-a dezvoltat prin lucrarea asupra lumii și prin schimbarea acesteia. Din acest punct, Hegel privește întreaga dezvoltare a omenirii ca pe dezvoltarea spiritului. Perioadele istorice, cum ar fi acelea ale Greciei antice, Imperiului Roman, Iluminismul și Revoluția franceză, au aproape aceeași semnificație ca și în *Prelegeri de filozofie a istoriei*. Ele sînt stadii ale progresului spiritului spre libertate, și același lucru se poate spune despre multe dintre elementele comunității organice pe care Hegel o descrie în *Principiile filozofiei dreptului*. În ciuda similitudinilor accentuate, există și unele deosebiri între felul în care tratează Hegel acest material în *Fenomenologie* și tratarea ulterioară din *Prelegeri de filozofie a istoriei* și din *Principiile filozofiei dreptului*. Voi menționa trei dintre ele.

Deosebirea care iese în evidență mai întîi, pentru oricare cititor, este aceea că *Fenomenologia* nu conține nici o mențiune specifică a unor țări, perioade, date, evenimente sau popoare. În vreme ce referințele la perioade și la evenimente determinate sînt de obicei destul de evidente — mai ales pentru cititorul care e familiarizat cu *Prelegerile de filozofie a istoriei* — totul este tratat ca și cum s-ar constitui o instanță a unui proces general prin care spiritul este obligat să treacă, datorită necesității interne generate de impulsul său lăuntric, către împlinirea de sine. Impresia pare să fie aceea că referințele specifice la oameni, epoci și locuri ne-ar putea duce la concluzia că lucrurile ar fi putut lua o întorsătură diferită dacă oamenii și circumstanțele ar diferi. Hegel reușește să creeze impresia că procesul pe care îl descrie s-ar fi petrecut și dacă dezvoltarea spiritului ar

fi avut loc pe planeta Marte. Într-adevăr, tonul *Fenomenologiei* este atît de abstract, atît de lipsit de simțul timpului și spațiului, încît, dacă mintea [mind] *s-ar fi dezvoltat* chiar pe planeta Marte, Hegel n-ar fi trebuit să schimbe nimic.

O a doua deosebire constă în aceea că, în vreme ce atît *Prelegerile de filozofie a istoriei* cît și *Principiile filozofiei dreptului* culminează cu momentul instaurării unui tip de stat asemănător formei de monarhie din Prusia, acest tip de stat nici măcar nu este menționat în *Fenomenologie*. Secțiunea care oglindește *Prelegerile de filozofie a istoriei* se sfîrșește cu Revoluția franceză. Revoluția franceză este un apogeu al istoriei în sensul în care reprezintă spiritul în starea de libertate absolută, conștient de capacitatea sa de a schimba lumea și de a modela după voința sa viața politică și socială. Din rațiuni similare celor oferite în *Prelegeri de filozofie a istoriei*, Hegel înfățișează libertatea abstractă a Revoluției franceze ca ducînd direct la opusul său, negarea sinelui liber prin teroare și moarte; însă în *Fenomenologie* nu se mai găsește nici o altă dezvoltare politică. Drumul spiritului se îndreaptă către înălțimi mai rarefiate, întîi către perspectiva morală asupra lumii, avansată de Kant, Fichte și romantici, apoi către starea de spirit religioasă, și, în final, către însăși cunoașterea absolută, care este înfăptuită în filozofie.

Există o explicație evidentă pentru absența din *Fenomenologie* a referirilor la statul prusac. Atunci cînd Hegel scria această lucrare, el preda nu în

Prusia, ci la Jena. Mai mult, el scria în perioada războaielor napoleoniene, cînd Franța era puterea dominantă în Europa, iar viitorul statelor germane era imprevizibil, așa încît Hegel ar fi trebuit să dea dovadă de o capacitate de profeție remarcabilă pentru a anticipa dezvoltarea statului prusac și pentru a-l face punctul culminant al istoriei sale politice. Absența de înțeles a referirilor la unele dintre aceste state a făcut ca *Fenomenologia* să fie foarte populară între aceia care credeau că, în opera sa de mai tîrziu, Hegel și-a compromis adevăratele opinii pentru a le face pe plac patronilor săi politici.

O a treia deosebire majoră între *Fenomenologie* și operele de mai tîrziu este că, în *Prelegeri de filozofie a istoriei*, Hegel descrie cursul istoriei ca nefiind altceva decît progresul conștiinței ideii de libertate, în vreme ce în *Fenomenologie* accentul este pus, așa cum am văzut, pe progresul către cunoașterea absolută. Luînd acești termeni în înțelesul lor obișnuit, s-ar părea că, în cele două lucrări, Hegel adoptă perspective diferite și incompatibile. Desigur că cineva poate ajunge la cunoaștere în vreme ce zace în închisoarea unui tiran; sau un altul poate trăi în totală libertate pe o insulă tropicală, într-o binecuvîntată ignorare a oricărei științe, politici sau filozofii, însă noi ar trebui să știm acum destule despre Hegel pentru a evita să luăm acești termeni în înțelesul lor obișnuit. Pentru Hegel, cunoașterea absolută și adevărata libertate sînt cu neputință de separat. Sarcina noastră finală, în ceea ce privește *Fenomenologia*, este aceea de a înțelege ce vrea el să spună prin cunoașterea absolută. Pentru a face acest

lucru, este necesar să înțelegem de ce progresul conștiinței ideii de libertate este același lucru cu înaintarea spiritului către cunoașterea absolută.

Examinarea precedentă a concepției lui Hegel despre libertate ne-a dezvăluit că, pentru el, noi sîntem liberi atunci cînd sîntem capabili să alegem fără a fi constrînși de alți oameni, de circumstanțe sociale sau de dorințe naturale. Acea examinare s-a încheiat cu promisiunea că vom înțelege mai bine concepția sa o dată ce vom ști cîte ceva despre sistemul său de idei ca întreg. Am văzut acum în *Fenomenologie* că Hegel privește întreaga istorie a omenirii ca fiind drumul necesar al dezvoltării spiritului. Faptul că el consideră spiritul drept forța ce pune în mișcare istoria ne arată de ce insistă el asupra constatării că propriile noastre dorințe, fie ele condiționate social sau natural, sînt o restricție impusă libertății. Libertatea, pentru Hegel, nu este libertatea de a face ce vrem: ea constă în a avea un spirit liber. Spiritul trebuie să controleze totul și trebuie să știe că controlează totul. Aceasta nu înseamnă (așa cum e cazul la Kant) că latura non-intelectuală a naturii trebuie pur și simplu suprimată. Hegel acordă dorințelor noastre condiționate social și natural locul lor, după cum acordă și instituțiilor politice tradiționale locul lor; dar acesta este întotdeauna un loc într-o ierarhie ordonată și controlată de către spirit.

Acea libertate pe care Hegel o consideră veritabilă este de găsit, după cum am văzut, în alegerea rațională. Rațiunea e natura esențială a intelectului. Un spirit liber, neîmpiedicat de nici un fel de constrîngeri, s-ar orienta după rațiune tot atît de ușor

precum un rîu neîmpiedicat de munți sau dealuri s-ar vărsa direct în mare. Orice obstacol în calea rațiunii este o limitare a libertății spiritului. Spiritul controlează totul atunci cînd totul este ordonat rațional.

Am văzut de asemenea că Hegel consideră rațiunea ca pe ceva inerent universal. Spiritele particulare ale indivizilor sînt legate între ele pentru că ele țin de o rațiune comună și universală. Hegel ar fi exprimat și mai clar acest lucru: spiritele particulare ale indivizilor sînt aspecte ale unui ceva inerent universal, adică spiritul însuși. Cel mai de seamă obstacol în calea ordonării raționale a lumii este pur și simplu acela că indivizii nu înțeleg că spiritele lor sînt o parte a acestui spirit universal. Spiritul înaintează către libertate dînd la o parte acest obstacol. Să ne amintim cum, la începutul *Fenomenologiei*, conștiința era limitată la cunoașterea concretului pur, al lui „acesta“, și cum a fost nevoită să accepte termenii universali impliciți în limbaj. Din acest punct, fiecare pas a fost un pas pe un drum dificil care duce la un spirit mai apropiat de conceperea sinelui ca pe ceva deopotrivă rațional și universal. Acesta este drumul către libertate, pentru că spiritele individuale nu pot găsi libertatea alegerii raționale atunci cînd sînt închise în concepții despre sine care nu admit puterea rațiunii sau natura sa inerent universală.

Odată înțeles acest lucru, nu este greu să vedem o conexiune între libertate și cunoaștere. Tot ceea ce trebuie spus este că, pentru ca ființele omenești să fie libere, ele trebuie să fie pe deplin conștiente de natura rațională, și deci universală, a intelectului

lor. După cum scrie Hegel în *Prelegeri de filozofie a istoriei*:

> Ca dovadă că pentru conștiința egiptenilor spiritul propriu se înfățișa sub forma unei *probleme*, putem aminti vestita inscripție din sanctuarul zeiței Neith din Sais: „*Eu sînt ceea ce este aici, ceea ce a fost și va fi; nimeni nu mi-a ridicat vălul.*" În Neith, zeița egipteană, adevărul este încă o problemă, în timp ce Apollo, zeul grec, este soluția sa; el rostește: „*Omule, cunoaște-te pe tine însuți.*" Această sentință nu se referă la cunoașterea de către om a particularităților și defectelor sale proprii; nu omul ca individ este cel care trebuie să recunoască ceea ce îi este specific, ci omul *ca atare* trebuie să se recunoască pe sine.

În același timp, ar fi putut adăuga Hegel, umanitatea în general este chemată spre libertate.

Cunoașterea absolută

Am văzut că scopul *Fenomenologiei* este cunoașterea absolută, și că aceasta e legată de scopul istoriei care este conștiința libertății. Cunoașterea-de-sine reprezintă atît o formă de cunoaștere cît și baza concepției hegeliene despre libertate. De ce descrie totuși Hegel cunoașterea-de-sine ca pe „cunoașterea absolută"? Nu ar trebui oare să spunem că cunoașterea-de-sine este o parte a cunoașterii, dar în nici un caz întregul acesteia? Psihologia, la urma urmei, este numai o știință printre multe altele; și chiar dacă îi adăugăm antropologia, istoria, biologia,

teoria evoluționistă, sociologia și toate celelalte științe care contribuie la cunoașterea sinelui nostru, mai rămîn multe domenii ale cunoașterii cu totul în afara acestei categorii sau, cel mult, foarte slab legate de ea: geologia, fizica, astronomia și așa mai departe. Nu sînt și acestea părți ale cunoașterii absolute?

Există două neînțelegeri în această concepție. Una este foarte ușor de lămurit. Prin „cunoaștere absolută" Hegel nu înțelege cunoașterea tuturor lucrurilor. Cunoașterea absolută e cunoașterea lumii așa cum este ea în realitate, spre deosebire de cunoașterea simplelor aparențe. A ajunge la cunoașterea absolută nu înseamnă a cunoaște toate faptele care sînt cu putință de cunoscut. Este treaba oamenilor de știință să afle din ce în ce mai multe despre univers. Aspirația lui Hegel e scopul filozofic care constă în a arăta cum este posibilă cunoașterea adevărată, și nu aspirația omului de știință care dorește sporirea cunoașterii pe care o avem.

A doua neînțelegere poate fi eliminată numai printr-o explicare a poziției lui Hegel cu privire la natura realității ultime. Hegel se descrie pe sine ca „idealist absolut". În filozofie, „idealismul" nu înseamnă ceea ce înseamnă în limbajul cotidian: nu are nimic de-a face cu a avea idealuri nerealiste sau cu aspirația spre perfecțiunea morală. Termenul filozofic ar trebui să fie mai curînd „ideea-ism" decît „ideal-ism", pentru că înțelesul său este acela că *ideile*, sau, în sens mai larg, spiritele, gîndurile, conștiințele noastre, sînt cele care constituie realitatea ultimă. Concepția opusă este materialismul, care

susține că realitatea ultimă este materială și nu mentală. (Dualiștii consideră că atît materia cît și spiritul sînt reale.)

Prin urmare, Hegel consideră că realitatea ultimă este spiritul și nu materia. El mai crede că *Fenomenologia* l-a dus la această concluzie. De la stagiul certitudinii sensibile încolo, oricare tentativă de a ajunge la cunoașterea unei realități obiective independente de spirit a eșuat. Informația brută primită de simțuri s-a dovedit a fi fără sens pînă în momentul în care a fost adusă într-un cadru conceptual produs de conștiință. Conștiința a trebuit să modeleze lumea în chip intelectual, s-o clasifice și s-o ordoneze, înainte de a fi posibilă cunoașterea. Așa-numitele „obiecte materiale" s-au dovedit a nu fi lucruri care pot exista independent de conștiință, ci constructe ale conștiinței implicînd concepte precum „proprietate" și „substanță". La nivelul conștiinței-de-sine, conștiința sesizează că legile științei sînt propriile sale creații, și astfel, pentru întîia oară, spiritul se are pe sine ca obiect al cercetărilor sale. Tot în acest stadiu, conștiința începe să modifice lumea atît din punct de vedere practic cît și intelectual, luînd obiectele materiale și lucrînd asupra lor, modelîndu-le în acord cu propriile sale imagini despre cum ar trebui acestea să fie. Conștiința-de-sine începe mai apoi să modeleze și lumea sa socială, un proces care culminează cu descoperirea faptului că rațiunea stăpînește totul. Cu alte cuvinte, deși noi ne-am propus să urmărim calea pe care spiritul ajunge să *cunoască* realitatea,

la capătul drumului aflăm că am privit spiritul *construind* realitatea.

Numai pornind de la această concepție despre realitate — ca fiind creația spiritului — putem înțelege cum duce Hegel la bun sfîrșit sarcina pe care și-a asumat-o în introducerea la *Fenomenologie*, anume de a arăta cum putem ajunge la o cunoaștere veritabilă a realității. Să ne reamintim cum a respins el cu dispreț toate concepțiile despre cunoaștere ca fiind un fel de instrument pentru surprinderea realității, sau un mediu prin care privim realitatea. Toate aceste concepții, spunea el, despart cunoașterea de realitate. Kant, cu noțiunea sa de lucru-în-sine aflat pentru totdeauna în afara cunoașterii, era evident una dintre țintele principale ale criticii sale. În opoziție, Hegel a promis că *Fenomenologia* va atinge un punct „în care cunoașterea nu mai este nevoită să treacă dincolo de sine“, unde realitatea nu va mai fi un „dincolo“ cu neputință de cunoscut, și unde spiritul va cunoaște în mod direct realitatea și va fi una cu ea. Acum putem înțelege ce înseamnă acest lucru: cunoașterea absolută este atinsă atunci cînd spiritul înțelege că *el însuși este cel pe care caută să-l cunoască.*

Acest punct este cheia înțelegerii *Fenomenologiei* ca întreg. Este cea mai profundă dintre ideile lui Hegel pe care încerc să le prezint în această carte, încît ar trebui să ne întoarcem din nou asupra ei.

Realitatea este constituită de spirit. La început, spiritul nu înțelege acest lucru. El vede realitatea ca pe ceva independent de el, chiar ca pe ceva ostil sau străin. În această perioadă spiritul e înstrăinat sau

alienat de propria sa creație. El încearcă să obțină o cunoaștere despre realitate, însă această cunoaștere nu e o veritabilă cunoaștere pentru că spiritul nu recunoaște realitatea drept ceea ce este, și, prin urmare, el o privește ca pe un lucru misterios care se află dincolo de puterea sa de cuprindere. Numai atunci cînd spiritul devine conștient de faptul că realitatea este propria sa creație, el poate renunța la căutarea unui „dincolo“. În acest moment el înțelege că nu se află nimic dincolo de sine și el va cunoaște atunci realitatea la fel de direct și imediat cum se cunoaște pe sine. Este una cu ea. După cum se exprimă Hegel în secțiunea din finalul *Fenomenologiei*, cunoașterea absolută este „spiritul care se cunoaște pe sine ca spirit“*.

Hegel a adus astfel gigantica sa operă la o concluzie îndrăzneață și strălucitoare. El a furnizat o soluție uimitoare problemei fundamentale a filozofiei și, în același timp, a arătat de ce istoria a trebuit să se miște de-a lungul drumului pe care l-a parcurs în fapt. Dacă acest vast edificiu este solid, e o altă problemă; dar chiar dacă se va nărui în fața ochilor noștri, nu ne putem opri să nu admirăm curajul și originalitatea proiectului.

Există o caracteristică a acestui proiect pe care ghidul dumneavoastră nu se poate abține să o indice. Întrebați-vă *cînd* e atinsă cunoașterea absolută. Răspunsul este, desigur, că acest lucru se petrece

* În traducerea românească a lui Virgil Bogdan, citatul sună astfel: „Ideea care se realizează pe sine...“ (*Fenomenologia spiritului*, p. 421, Editura Academiei, 1965). (*N. t.*)

îndată ce spiritul înțelege că realitatea e propria sa creație și că nu există nici un „dincolo“ pe care trebuie să-l mai cunoască. Și cînd se petrece acest lucru? Ei bine, de vreme ce această concepție despre realitate izvorăște din *Fenomenologia* lui Hegel, lucrul se petrece atunci cînd spiritul lui Hegel însuși sesizează natura universului. În concepția lui Hegel, spiritul ajunge la locul său final atunci cînd el, Hegel, înțelege natura realității. Cu greu se poate găsi o concluzie mai copleșitoare pentru o lucrare de filozofie. Paginile finale ale *Fenomenologiei spiritului* nu sînt o simplă *descriere* a apogeului istoriei omenirii: ele *sînt* acest apogeu.

Două probleme

Atît de magnifică este sfidarea filozofică a lui Hegel încît a o mai chestiona pare meschin. Cu toate acestea, sînt multe întrebări care apar de la sine. Voi considera pe scurt două dintre cele mai importante.

Prima privește idealismul lui Hegel. Putem admite că nu e posibilă nici un fel de cunoaștere fără un intelect care structurează materialul brut primit de simțuri. Putem accepta că oamenii își modelează lumea atît în mod practic, cît și teoretic, lucrînd asupra ei. Dar chiar dacă toate acestea, precum și altele, sînt luate în considerare, tot mai rămîne convingerea încăpățînată că trebuie să existe *ceva* „în afară“, independent de experiența noastră senzorială. La urma urmei, a spune că spiritul își impune

categoriile asupra informațiilor brute pe care le primește de la simțuri — asupra lui „acesta“ care este prezent în mod imediat conștiinței la nivelul certitudinii sensibile — înseamnă a presupune că există o informație brută care vine de undeva. Hegel poate nega că această informație înseamnă cunoaștere, însă el nu poate nega că ea sugerează existența a ceva situat în afara spiritului însuși. Același lucru e valabil și pentru afirmația după care spiritul modelează lumea lucrînd asupra sa. Michelangelo s-a gîndit la David, apoi a luat un bloc de marmură și l-a cioplit într-o statuie care se potrivea gîndurilor sale; dar el nu ar fi ajuns atît de departe dacă nu ar fi existat nici o marmură de la bun început.

Acest mod de argumentare (în sfera teoretică mai curînd decît în cea practică) l-a condus pe Kant să postuleze existența „lucrului-în-sine“ cu neputință de cunoscut. Hegel a criticat sever această idee, însă a reușit el oare să arate că ne putem dispensa de ea?

A doua problemă apare tot cînd luăm în considerare idealismul lui Hegel. Unii idealiști sînt subiectiviști. Ei susțin că ceea ce este real în ultimă instanță sînt gîndurile și senzațiile *proprii*. Diferite minți pot avea diferite gînduri și senzații, și, dacă este așa, atunci nu există cale posibilă de a judeca drept adevărat conținutul unei minți și fals conținutul alteia. Într-adevăr, în această perspectivă asemenea clasificări sînt lipsite de sens, pentru că ele presupun în mod eronat o realitate obiectivă dincolo de gîndurile și senzațiile minților individuale. Hegel respinge ideea după care există nenumărate „reali-

tăți", corespunzătoare nenumăratelor minți [minds] care există. El numește forma sa de idealism *idealism absolut* pentru a-l distinge de idealismul subiectiv. Pentru Hegel nu există decît o singură realitate pentru că, în ultimă instanță, nu există decît un singur spirit [mind].

În acest moment ne-am întors la întrebarea cu care am început cercetarea *Fenomenologiei*. Dacă Hegel consideră că nu există decît un singur spirit [mind], atunci ce vroia oare el să spună prin „minte" [mind]? Trebuie să se fi gîndit la un fel de minte colectivă sau universală. În acest caz, oare nu „spirit" [spirit], cu toate conotațiile sale religioase, ar fi fost o traducere mai bună? Nu este ideea unei minți [mind] colective în mod fundamental o idee religioasă? Nu trebuie oare s-o privim ca pe concepția lui Hegel despre Dumnezeu?

Se prea poate; dar dacă în final sîntem obligați să acceptăm această idee, atunci va fi după o mai bună înțelegere a ambiguităților poziției lui Hegel decît dacă am fi optat pentru această traducere de la bun început.

Este cu neputință de negat că există neclarități în concepția lui Hegel despre spirit. Pe de-o parte, el are nevoie de concepția unui spirit colectiv sau universal nu numai pentru a evita idealismul subiectiv, ci și pentru a-și dovedi concepția sa despre spiritul care ajunge să privească întreaga realitate ca pe propria-i creație. Dacă există milioane de minți distincte, nici un spirit luat separat nu va fi capabil să privească prea mult din realitate ca pe propria-i creație, pentru că o mare parte a realității va consta

în creațiile practice ale celorlalte minți. Maniera în care spiritul concepe lumea înainte de a fi ajuns la cunoașterea absolută — ca pe ceva independent de el și chiar ostil lui — se va dovedi adesea a nu mai fi o decepție, ci chiar adevărul. Toate acestea par să ne ducă la o interpretare a lui Hegel potrivit căreia el ar considera conceptul de „spirit" ca un fel de conștiință cosmică. Aceasta nu este, desigur, concepția tradițională despre Dumnezeu ca ființă separată de univers, ci mai curînd se apropie de acele filozofii orientale care insistă că Totul este Unul.

Pe de altă parte, Hegel s-a considerat un apărător înfocat al rațiunii. Putem noi reconcilia această poziție cu ceea ce spune el, și este nevoit să o spună, despre spirit? Un mod de a o face este de a lua foarte în serios măsura în care Hegel consideră conștiința a fi necesarmente socială. În prima secțiune a *Fenomenologiei*, Hegel insistă asupra faptului că cunoașterea este cu adevărat cunoaștere numai dacă poate fi comunicată. Necesitatea limbajului exclude ideea unei conștiințe absolut independente. Pe măsură ce conștiința se dezvoltă în conștiință-de-sine, ea trebuie să interacționeze cu alte conștiințe dacă vrea să se dezvolte. În final, spiritul poate să-și găsească libertatea și comprehensiunea-de-sine numai într-o comunitate organizată rațional. Așa încît mințile nu sînt atomi separați, legați împreună prin accidentul asocierii. Mințile individuale există împreună, sau nu există deloc.

Teoria socială a lui Hegel este importantă, mai ales din cauza influenței sale asupra gîndirii teoretice

ulterioare, dar acest lucru nu este suficient pentru a da sens ideii sale în legătură cu cunoașterea privită ca spiritul devenit una cu sine. Mai există totuși un element care trebuie invocat, și acesta este ideea sa despre natura universală a rațiunii. Am văzut deja în ce fel consideră Hegel rațiunea ca fiind principiul esențial al spiritului și cum consideră rațiunea drept universală, în esența sa. Prin urmare, el poate spune: atîta vreme cît mințile individuale sînt cu adevărat minți — și nu dorințe egoiste și capricioase — ele pot gîndi și acționa împreună cu adevărat în armonie, ele se pot recunoaște cu adevărat una pe alta ca avînd una și aceeași natură esențială. Această natură esențială — acest „spirit universal" — nu este o minte individuală și nici o minte colectivă, ci pur și simplu conștiința rațională.

Aceasta ar putea fi considerată drept o concepție extremă și unilaterală asupra naturii rațiunii și a spiritului, bazată, așa cum am sugerat și în cazul filozofiei sale politice, pe un optimism, rău orientat, cu privire la posibilitatea armoniei între mințile omenești. Cu toate acestea, nu avem de-a face aici cu o retragere într-o unitate mistică a unei conștiințe cosmice. Dacă am dat o interpretare corectă mesajului central al *Fenomenologiei*, aceasta este o altă problemă.

5
Logică și dialectică

Așa cum am mai arătat și în prefață, nu intenționez să expun pe larg conținutul *Științei logicii* a lui Hegel. Nu doresc însă ca cititorul să rămînă cu impresia greșită că *Logica* este o lucrare lipsită de importanță sau periferică în structura de ansamblu a filozofiei lui Hegel. De aceea voi înfățișa pe scurt ceea ce Hegel dorește să realizeze în *Logică* și voi folosi această ocazie pentru a da explicații cu privire la acel punct al logicii despre care s-a spus atît de frecvent că este cea mai mare descoperire a lui Hegel: metoda dialectică.

Concepția lui Hegel despre logică

Scopul logicii, arată Hegel în introducerea la *Știința logicii*, este adevărul. Foarte bine, însă despre ce fel de adevăr e vorba? Hegel începe prin menționarea perspectivei tradiționale asupra acestui subiect, care are ca punct de plecare distincția dintre *formă* și *conținut*, și care consideră că logica constă doar în studiul formei gîndirii adevărate ori valide, indiferent de conținutul acesteia. Așa cum este ea

concepută în mod obișnuit, logica studiază forme ale argumentului, precum:

Oricare A este B.
X este A.
Deci X este B.

Avem aici de-a face cu o formă fără conținut. Am putea scrie „om", „muritor" și „Socrate" în loc de A, B și, respectiv, X; sau am putea scrie „patruped", „acoperit cu blană" și „broasca mea țestoasă". Argumentul este valid în ambele cazuri, deci în eventualitatea în care avem o premisă falsă, concluzia poate fi, la rîndul său, falsă. Validitatea este o chestiune de formă și nu de conținut. Pentru logician, conținutul nu prezintă nici un interes.

Această separare a formei de conținut face ca logica să nu ne spună nimic despre lumea reală. Formele de argument pe care logica le descrie ar fi exact aceleași și în eventualitatea în care oamenii ar fi nemuritori ori broaștele țestoase ar fi acoperite cu blană. Ele nu s-ar schimba nici dacă n-ar fi existat deloc oameni sau broaște țestoase.

Dacă ne amintim modul în care Hegel începe, în *Fenomenologie*, să cerceteze problema cunoașterii, prin contestarea obișnuitei distincții între cunoscător și ceea ce este cunoscut, atunci nu vom fi surprinși să aflăm că Hegel menționează distincția tradițională dintre formă și conținut numai pentru a o nega. Logica, spune el, este studiul gîndirii; însă în *Fenomenologia spiritului* el arătase deja că nu există nici o realitate obiectivă care să fie independentă de gîndire. Gîndirea este realitate obiectivă, iar realitatea

obiectivă este gîndire. Prin urmare, atunci cînd logica studiază gîndirea, studiază cu necesitate și realitatea. „Dacă am vrea să mai facem uz de cuvîntul *materie* — spune el, aducîndu-și mingea în propriul teren — conținutul logicii este « materia adevărată »". Mai departe, el ne oferă noi ilustrări cu privire la conținutul logicii; este vorba de „adevăr, așa cum este el în sine și pentru sine, fără înveliș", sau „acest conținut este reprezentarea lui Dumnezeu așa cum este el în esența sa veșnică, înainte de a fi fost creată natura și spiritele finite".

Walter Kaufmann numește această afirmație „poate cea mai nebunească imagine din toate scrierile lui Hegel", însă ceea ce este astfel sugerat nu e fără legătură cu perspectiva tradițională după care logica nu ne spune nimic despre lume. Afirmînd că logica nu se referă la lumea naturii sau a spiritelor finite, Hegel acceptă de fapt o parte din perspectiva tradițională. Partea pe care el este cel mai dornic să o respingă e ideea după care realitatea, sau adevărul, se află *numai* în lumea naturii și a oamenilor. Dimpotrivă, idealismul său absolut îl duce la concluzia că realitatea ultimă e de găsit în ceea ce este mental sau intelectual, și nu în ceea ce este material. Mai precis, e de găsit în gîndirea rațională. Logica reprezintă deci studiul acestei realități ultime în forma sa pură, despărțită de formele particulare pe care le ia în mințile finite ale ființelor umane sau în natură.

Concepția lui Hegel despre spirit ca realitate ultimă are și o altă consecință pentru importanța logicii. De vreme ce spiritul dă formă lumii, studiul

gîndirii raționale va dezvălui principiile după care a luat formă lumea. Pentru a ne exprima în stilul lui Hegel: a înțelege esența eternă a lui Dumnezeu înainte de crearea lumii înseamnă a înțelege temeiul pe care a fost creată lumea.

Metoda dialectică

În timp ce lucra la una din ciornele *Capitalului*, Marx îi scria lui Engels:

> Pentru *metoda* mea de tratare [a subiectului] faptul că, printr-un simplu accident, am aruncat din nou o privire prin *Logica* lui Hegel, mi-a fost de mare ajutor. [...] Dacă aș mai avea din nou timp pentru o asemenea lucrare, aș dori foarte mult să fac accesibil pentru inteligența umană medie, în două sau trei coli tipografice, ceea ce este *rațional* în metoda pe care Hegel a descoperit-o, dar pe care, în același timp, a învăluit-o în misticism.

Metoda la care se referă Marx este, desigur, metoda dialectică pe care Hegel o descrie drept „singura metodă adevărată" a expunerii savante și științifice. Aceasta este metoda pe care o folosește în *Știința logicii* pentru a descoperi forma gîndirii pure.

Marx nu a găsit niciodată răgazul pentru a scrie acea dare de seamă cu privire la ceea ce este rațional în metoda dialectică. Totuși, mulți alții au făcut-o, dar ei nu au fost cîtuși de puțin atît de conciși precum își propusese Marx să fie. Unii comentatori au reconstruit dialectica privind-o drept o alternativă

la toate formele precedente de logică, drept ceva ce depășește toate formele de raționament, precum silogismul elementar prezentat în prima pagină a acestui capitol. Nu găsim însă nimic la Hegel care să justifice o pretenție atît de extravagantă făcută în beneficiul metodei dialectice, și nici nu e nevoie să tratăm metoda dialectică, așa cum au făcut-o alții, ca pe ceva profund și misterios. Este vorba, așa cum afirmă Hegel, de o metodă cu „un ritm simplu“, care nu cere o mare abilitate pentru a fi deprins.

În cursul expunerii *Fenomenologiei* noi am efectuat deja pasul dublu al dialecticii pentru că acea lucrare este, după cum spune Hegel, „un exemplu [al acestei metode] cu un obiect mai concret, cu conștiința“. Nimeni în afara lui Hegel nu s-ar fi putut gîndi la conștiință, așa cum este ea prezentată în *Fenomenologie*, ca la un obiect relativ concret. Însă exemplificări mai concrete ale dialecticii se găsesc în operele tîrzii ale lui Hegel, așa că, pentru ușurința expunerii, vom începe cu un caz preluat din *Prelegeri de filozofie a istoriei*.

În *Prelegeri de filozofie a istoriei* o imensă mișcare dialectică domină istoria lumii, de la lumea greacă și pînă în prezent. Grecia era caracterizată de o societate bazată pe o moralitate cutumiară, societate armonioasă în care cetățenii se identificau cu comunitatea și nu se gîndeau să i se împotrivească. Această societate cutumiară formează punctul de plecare al mișcării dialectice, cunoscut în jargonul hegelian drept *teză*.

Următorul stadiu este acela în care teza se dovedește inadecvată sau inconsistentă. În cazul comunității

Greciei antice, această inadecvare este revelată prin demersul interogativ al lui Socrate. Grecii găsesc că gîndirea independentă este indispensabilă, însă gînditorul independent e dușmanul de moarte al moralității cutumiare. Comunitatea bazată pe obicei se destramă în fața principiului gîndirii independente. Este acum rîndul acestui principiu să se dezvolte, ceea ce și face sub creștinism. Reforma aduce acceptarea dreptului suprem al conștiinței individuale. Acesta este al doilea stadiu al mișcării dialectice. El este negația sau opusul primului stadiu și, prin urmare, este cunoscut drept *antiteză.*

Al doilea stadiu se dovedește, la rîndul său, inadecvat. Libertatea, privită în sine, e prea abstractă și prea sterilă pentru a servi drept bază unei societăți. În practică, principiul libertății absolute se transformă în Teroarea Revoluției franceze. Înțelegem acum că atît armonia cutumiară cît și libertatea abstractă a individului sînt unilaterale. Ele trebuie aduse laolaltă, unificate într-o manieră care le păstrează și care evită diferitele lor forme de unilateralitate. Urmarea acestei mișcări este un al treilea stadiu, mai adecvat: *sinteza.* În *Prelegeri de filozofie a istoriei*, sinteza efectuată pe ansamblul mișcării dialectice este societatea germană din timpul lui Hegel, pe care acesta o consideră armonioasă, întrucît e o comunitate organică ce păstrează totuși libertatea individuală pentru că este organizată rațional.

Orice mișcare dialectică se termină cu o sinteză, însă nu orice sinteză oprește procesul dialectic în felul în care Hegel apreciază că comunitatea organică

din timpul său oprește mișcarea dialectică a istoriei. Deseori sinteza, deși va fi reconciliat în mod adecvat teza și antiteza ce au precedat-o, se va dovedi la rîndul său unilaterală în alte privințe. Ea va servi atunci drept teză pentru o nouă mișcare dialectică, și astfel procesul va continua. Aceasta se întîmplă de mai multe ori în *Fenomenologie*. De exemplu, secțiunea despre conștiință se încheie cu apariția conștiinței-de-sine. Considerînd acest lucru drept teză, am văzut cum conștiința-de-sine avea nevoie de un obiect pentru a se diferenția pe sine. Obiectul exterior poate fi considerat drept antiteză. Aceasta era nesatisfăcătoare, întrucît obiectul exterior este ceva străin sau ostil pentru conștiința-de-sine. Sinteza lor era dorința, în care conștiința-de-sine reține obiectul exterior și și-l însușește. Stadiul dorinței s-a dovedit, la rîndul său, (literalmente) nesatisfăcător, și astfel ne-am îndreptat către un obiect exterior care era și el o conștiință-de-sine. A doua conștiință-de-sine poate fi privită ca fiind antiteza primeia, iar sinteza acestor două conștiințe-de-sine reprezenta o situație în care stăpînul își domina sluga, obținînd prin urmare recunoașterea din partea acesteia. Nici această sinteză nu s-a dovedit mai durabilă decît cele care au precedat-o, întrucît sluga va deveni mai independentă și mai conștientă de sine decît stăpînul său. Această antiteză și-a găsit sinteza în stoicism, care este o filozofie atît a stăpînului cît și a slugii, și așa mai departe...

În *Știința logicii* aceeași metodă este aplicată categoriilor abstracte cu care gîndim. Hegel începe cu

cel mai nedeterminat și mai lipsit de conținut dintre toate conceptele: ființa, sau simpla existență. Ființa pură, spune el, este simplă nedeterminare, vid. Ființa pură nu conține în sine nici un obiect care să poată fi sesizat de gîndire. Este în întregime goală de conținut. De fapt, ea nu e nimic.

Din acest punct de plecare atît de amețitor începe să înainteze dialectica *Logicii*. Prima teza, *ființa*, s-a transformat în antiteza sa, *neantul*. Ființa și neantul sînt în același timp opuse și identice; adevărul lor este deci această mișcare de contopire și de diferențiere a uneia și a celeilalte — cu alte cuvinte, *devenirea*.

Astfel progresează dialectica; noi însă nu o vom urma, întrucît am aflat suficient de mult pentru a avea o idee cu privire la metoda dialectică. Pentru Hegel, aceasta este o metodă a expunerii, însă e o metodă despre care el mai spune că „nu este întru nimic ceva deosebit de obiectul și de conținutul său, deoarece este conținutul în sine, *dialectica ce-i este imanentă*, care-i face obiectul să înainteze“. În categoriile gîndirii noastre, în dezvoltarea conștiinței și în progresul istoriei se găsesc elemente aflate în opoziție și care conduc la dezintegrarea a ceea ce părea stabil și la apariția a ceva nou, care reconciliază elementele aflate mai înainte în opoziție, însă își dezvoltă, la rîndul său, propriile-i tensiuni interne. Acest proces este necesar pentru că nici gîndirea și nici conștiința nu își pot face apariția direct în forme adecvate. Ele pot deveni adecvate numai printr-un proces de dezvoltare dialectică. După Hegel, dialectica funcționează ca o metodă de expunere pentru că lumea funcționează dialectic.

Ideea absolută

În *Știința logicii*, principalul scop al lui Hegel este de a demonstra necesitatea idealismului absolut. El încearcă să facă aceasta pornind, așa cum am văzut, de la conceptul gol de ființă și arătînd că acest concept duce cu necesitate dialectică la alte concepte care captează mai precis și mai veridic natura realității; iar aceste concepte, la rîndul lor, se vor dovedi inadecvate și vor necesita altele, pînă cînd în final vom atinge „ideea absolută" despre care Hegel spune: „Tot restul este eroare, confuzie, părere, aspirație, arbitrar și nimicnicie; singură ideea absolută este ființă, viață nepieritoare, adevăr care se știe pe sine și este tot al adevărului." *Știința logicii* este astfel o paralelă la *Fenomenologie*, cu deosebirea că mișcarea se desfășoară în domeniul conceptelor și nu în domeniul conștiinței. Scopul ei este, în consecință, nu cunoașterea absolută, ci însăși ideea absolută. Nu voi discuta aici în ce măsură demonstrează ea necesitatea idealismului absolut; nu pot să nu observ însă că ar trebui să căutăm din greu pentru a mai găsi azi un filozof în viață care să creadă că Hegel a reușit în această privință.

Ce este deci „ideea absolută"? Răspunsul la această întrebare nu e simplu. Poate că cel mai bun răspuns este: totul. Acest lucru nu este prea lămuritor, așa încît voi căuta să fiu mai precis.

Hegel spune că ideea absolută „conține toate determinațiile". Prin aceasta el înțelege că include în sine toate lucrurile distincte sau determinate — toate

ființele umane, toți arborii, toate stelele, toți munții, toate firele de nisip. Natura și spiritul, spune el, sînt moduri diferite în care se manifestă existența ei: ele sînt forme diferite ale ideii absolute. Arta și religia sînt moduri diferite de a înțelege ideea absolută; sau, pentru a ne exprima exact ca Hegel, arta și religia sînt moduri diferite în care ideea absolută se înțelege *pe sine*. (Că este vorba de o comprehensiune-de-sine rezultă din faptul că ființele omenești sînt parte a ideii absolute.)

Filozofia este, la rîndul său, un mod de a cuprinde ideea absolută, însă este un mod mai înalt decît arta sau religia, întrucît o sesizează conceptual și în consecință își înțelege nu numai propria formă a comprehensiunii, ci și formele estetice și religioase.

Stă în esența ideii absolute să se manifeste pe sine în forme limitate, distincte, și apoi să se întoarcă la sine. Comprehensiunea-de-sine este forma sub care ea se întoarce la sine. Acesta este procesul pe care l-am observat în *Prelegeri de filozofie a istoriei* și în *Fenomenologie*, iar acum îl observăm în *Știința logicii*. Comprehensiunea-de-sine devine o formă socială obiectivă în statul ideal descris în *Prelegeri de filozofie a dreptului*. În *Prelegeri de estetică* și în *Prelegeri de filozofie a religiei*, Hegel estimează măsura în care diferitele forme de artă și religie sînt moduri adecvate de a cuprinde ideea absolută. Comprehensiunea-de-sine a absolutului este tema ce domină întreaga filozofie hegeliană, atît la suprafață cît și în profunzimea sa.

Am spus că pentru Hegel absolutul este totul. Am mai spus că ceea ce absolutul încearcă să facă

este să se înțeleagă pe sine. Ne întoarcem deci la întrebarea pe care am lăsat-o fără răspuns la încheierea discuției noastre despre *Fenomenologie*: crede într-adevăr Hegel că universul ca întreg, împreună cu tot ce conține acesta, formează un fel de entitate conștientă? Este ideea absolută totuna cu Dumnezeu?

Este clar că Hegel, în ciuda faptului că era luteran, nu a avut o poziție deloc ortodoxă în ceea ce privește divinitatea. Mesajul secțiunii din *Fenomenologie* despre „conștiința nefericită" se repetă frecvent în operele sale. A-l considera pe Dumnezeu ca pe ceva separat de lume înseamnă a aliena sufletul omenesc. Dacă Dumnezeu există, atunci el este în lume, iar ființele omenești îi împărtășesc natura.

În acest caz, este oare Hegel un panteist, adică afirmă el că Dumnezeu este pur și simplu identic cu lumea? Această interpretare ar putea fi sprijinită de unele din afirmațiile sale, însă în *Prelegeri de filozofie a religiei* Hegel o respinge explicit, negînd chiar că cineva ar fi pretins vreodată că „totul este Dumnezeu". Cu siguranță că Hegel nu a crezut că lucrurile determinate și ființele umane finite sînt pur și simplu Dumnezeu.

Ar putea fi Hegel ateu? Am văzut că el așază filozofia deasupra religiei ca mod de a înțelege ideea absolută. Filozoful italian Benedetto Croce descrie filozofia lui Hegel ca „radical lipsită de religiozitate, pentru că nu se mulțumește să se opună religiei sau să o așeze alături de sine, ci dizolvă religia în sine și se substituie pe sine acesteia". Croce avea dreptate să sublinieze maniera în care filozofia lui Hegel, refuzînd să dea locul de onoare religiei, este

profund lipsită de religiozitate; totuşi, există multe alte lucruri în gîndirea lui Hegel care sînt evident turnate în tipare religioase, de pildă metaforele şi imaginile, precum acelea pe care le foloseşte pentru a descrie natura *Logicii*. Există şi filozofia sa a istoriei, care încearcă să ilustreze cum istoria progresează spre scopul său sub îndrumarea spiritului. Mai este, de asemenea, şi concepţia sa conform căreia realitatea ultimă e capabilă să se înţeleagă pe sine, ceea ce sugerează că realitatea ultimă are o natură personală. A-l prezenta pe Hegel drept ateu înseamnă a nega evidenţa unora dintre ideile sale centrale.

Dacă nu este nici deist ortodox, nici panteist şi nici ateu, ce altceva a mai rămas? Cu cîţiva ani în urmă, un cercetător al lui Hegel numit Robert Whittermore a susţinut că Hegel a fost un panenteist. Termenul vine din greacă însemnînd „totul în Dumnezeu" şi desemnează concepţia după care tot ce există în univers este parte din Dumnezeu însă — şi aici diferă de panteism — Dumnezeu este mai mult decît universul, pentru că el este întregul, iar întregul e mai mult decît suma părţilor sale. Aşa cum o persoană e mai mult decît suma celulelor care îi alcătuiesc corpul, cu toate că persoana nu e altundeva decît în corp, tot aşa, în această perspectivă, Dumnezeu este mai mult decît toate părţile universului, deşi nu este altundeva decît în acestea.

Interpretarea lui Whittermore este plauzibilă nu numai pentru că corespunde cu ceea ce Hegel spune despre Dumnezeu, ci şi pentru că face lumină asupra temei dominante în filozofia sa. Dacă Dumnezeu

este ideea absolută, realitatea ultimă a universului, întregul părților sale, atunci vom înțelege de ce ideea absolută trebuie să se manifeste pe sine în lume și astfel să progreseze spre comprehensiunea-de-sine. Dumnezeu are nevoie de univers tot așa cum o persoană are nevoie de un corp.

Ideea că există ceva care să-i lipsească lui Dumnezeu repugnă multor credincioși. Dacă Hegel ar spune așa ceva atunci, în ochii lor, acesta ar fi un motiv de a-i interpreta filozofia ca fiind nereligioasă. Ar fi însă o greșeală, după părerea mea, pentru că Hegel îl privește pe Dumnezeu nu ca pe ceva etern și imuabil, ci ca pe o esență care are nevoie să se manifeste pe sine în lume, și, manifestîndu-se, să desăvîrșească lumea pentru a se desăvîrși pe sine. Este o viziune stranie, însă foarte puternică. Este o viziune care pune un mare accent pe necesitatea progresului, întrucît mișcarea de înaintare a istoriei este drumul pe care Dumnezeu trebuie să-l străbată pentru a-și atinge perfecțiunea. Aici se poate afla secretul imensei influențe pe care Hegel, cu tot conservatorismul său evident, a avut-o asupra gînditorilor radicali și revoluționari.

6
Moștenirea hegeliană

După moartea lui Hegel, cei care se considerau discipolii săi s-au împărțit în două tabere. Hegelienii ortodocși, numiți și hegelienii de dreapta, au continuat în stilul ultimilor ani ai lui Hegel. Ei au efectuat o reconciliere a opiniilor sale religioase cu creștinismul protestant și au acceptat perspectiva generală pozitivă asupra statului prusac, expusă în *Principiile filozofiei dreptului*. Această școală conservatoare a hegelianismului nu a produs nici un gînditor important și, după ce a deținut mai mulți ani în Berlin statutul unei filozofii semi-oficiale, a intrat într-un asemenea declin încît în jurul anilor 1860 filozofia lui Hegel era total demodată în Germania.

Cealaltă tabără era foarte diferită. Ea consta într-un grup de tineri cu porniri radicale. Atitudinea lor față de Hegel se asemăna cu atitudinea lui Hegel față de Kant. Așa cum Hegel considerase doctrina kantiană a lucrului-în-sine ca pe un eșec de a-și asuma implicațiile radicale ale filozofiei sale, tot astfel acești învățăcei ai lui Hegel au privit acceptarea de către el a creștinismului, a statului prusac și a condițiilor generale ale epocii lor drept un eșec al lui Hegel de a-și asuma implicațiile radicale ale *propriei* filozofii. Acest grup a devenit cunoscut sub numele de

tinerii hegelieni, sau hegelienii de stînga. Viitorul a fost de partea lor.

Tinerii hegelieni au privit filozofia lui Hegel ca pe o revendicare a unei lumi mai bune, o lume în care opoziția între individ și societate va dispărea, o lume rațional organizată, o lume a libertății veritabile, pe scurt, o lume astfel făurită încît să reflecte supremația absolută a spiritului omenesc și a puterilor sale raționale. Această lume mai bună nu era, pentru tinerii hegelieni, un simplu ideal utopic schițat într-un moment de reverie. Era apogeul argumentelor istorice și filozofice ale sistemului hegelian. Era o necesitate dialectică, o sinteză care trebuia să se ivească pentru a reconcilia elementele în conflict din lumea în care trăiau.

Ironizînd ideea că Germania anilor 1830 trebuia să fie îndeplinirea promisiunilor filozofiei lui Hegel, tinerii hegelieni au început să caute căi de realizare a viziunii lor radicale. La început ei au considerat religia drept un obstacol crucial în calea spre o societate care va permite puterilor omenești să-și atingă întregul lor potențial. Dezvoltînd intuițiile din secțiunea despre „conștiința nefericită“ din *Fenomenologie*, ei au arătat că religia este o formă de înstrăinare. Omul îl creează pe Dumnezeu și apoi își imaginează că Dumnezeu l-a creat pe el. Omul așază în imaginea lui Dumnezeu tot ceea ce e mai bun în el însuși: cunoaștere, bunătate și putere. Mai apoi, omul îngenunchează în fața imaginii pe care tot el a creat-o și se privește pe sine, în comparație, ca ignorant, păcătos și slab. Tot ce este necesar pentru a reda oamenilor deplinele lor puteri e de a-i face să înțeleagă

că ființele umane sînt cu adevărat cele mai înalte forme ale divinității.

În acest scop, doi dintre tinerii hegelieni au scris niște cărți care au avut un impact enorm asupra gîndirii secolului al XIX-lea cu privire la religie. David Friedrich Strauss a scris o strălucită *Viață a lui Isus* în care, tratînd evangheliile ca surse deschise criticii istorice, a stabilit un model pentru orice viitor studiu al lui Isus ca personaj istoric. Cartea lui Ludwig Feuerbach *Esența creștinismului* înfățișează întreaga religie tradițională ca pe o proiecție într-o altă sferă a propriilor atribute ale omului. Aceasta a fost, prin urmare, prima încercare modernă de a dezvolta o psihologie a credinței religioase. Tradusă în engleză de Marian Evans (care a ajutat și la traducerea lui Strauss și care este mai cunoscută sub pseudonimul ei, George Eliot), cartea a avut un impact mondial într-o vreme cînd înseși scrierile lui Hegel erau foarte puțin cunoscute în afara Germaniei.

Tinerii hegelieni au trecut apoi dincolo de problema religiei. Într-o manieră încă și mai radicală, Feuerbach a întors ideile lui Hegel împotriva autorului lor. El l-a acuzat pe Hegel că ar fi prezentat adevărul despre lume într-o formă mistificată. Crezînd că spiritul este în ultimă instanță ceva real, Hegel ar fi considerat că problema lipsei de armonie în lume este o problemă de domeniul gîndirii și astfel ar fi crezut că filozofia ar putea-o rezolva. Acum Feurbach îl răstoarnă pe Hegel. Ființa nu trebuie derivată din gîndire, ci gîndirea din ființă. Omul nu își are adevăratul temei în spirit: spiritul își are adevăratul temei în om. Însăși filozofia lui Hegel

este o formă de înstrăinare, pentru că concepe esența oamenilor reali, concreți, ca pe ceva — „spiritul însuși“ — în afara lor. Noi nu avem nevoie nici de teologie și nici de filozofie, afirmă Feuerbach, ci de știința care studiază oamenii reali în circumstanțele concrete ale vieții lor.

Din acest punct nu mai avem mult pînă la acel „tînăr hegelian“ prin care elemente din gîndirea lui Hegel au ajuns să aibă o influență durabilă asupra istoriei lumii. Karl Marx a venit la Universitatea din Berlin după circa șase ani de la moartea lui Hegel. El s-a alăturat curînd „tinerilor hegelieni“ și s-a asociat tendinței lor dominate de critica religiei. Cînd Feuerbach a proclamat nevoia de a trece dincolo de domeniul gîndirii, Marx a răspuns bucuros acestei chemări. În *Manuscrisele economico-filozofice din 1844* Marx a apreciat *Fenomenologia* lui Hegel pentru teoria înstrăinării și pentru sublinierea importanței muncii. El a dezvoltat mai apoi propria sa perspectivă asupra muncii în sistemul capitalist ca fiind forma principală de înstrăinare. Pentru a aduce libertatea omenirii, munca înstrăinată trebuie abolită. Pentru a aboli munca înstrăinată, afirmă Marx, este necesară abolirea proprietății private și a sistemului salarial care o însoțește: cu alte cuvinte, trebuie instituit comunismul.

În aceste *Manuscrise* de tinerețe, Marx descrie comunismul în termeni pe care oricare hegelian i-ar fi găsit familiari:

> Comunismul... este adevărata rezolvare a conflictului dintre om și natură și dintre om și om, adevărata

> soluționare a conflictului dintre existență și esență, dintre obiectivare și autoafirmare, dintre libertate și necesitate, dintre individ și specie. El este dezlegarea enigmei istoriei și e conștient că este această dezlegare.

Pe măsură ce înainta în vîrstă, Marx folosea din ce în ce mai puțin terminologia hegeliană, însă nu a abandonat niciodată viziunea asupra comunismului la care a ajuns în urma transformării la care l-a supus filozofia lui Hegel.

Este interesant, deși inutil, să speculăm cu privire la ceea ce ar spune unii gînditori de mult dispăruți dacă ar învia și ar vedea ce s-a întîmplat cu ideile lor. Puțini dintre ei ar fi tot atît de uluiți precum ar fi Hegel, dacă el ar vedea că apogeul istoric al filozofiei sale nu a fost înțelegerea ideii absolute, ci viziunea unei societăți comuniste care a inspirat numeroase mișcări revoluționare pentru mai mult de o sută de ani.

Note despre surse

Fiecare capitol al acestei cărți, cu excepția primului și ultimului, tratează cîte una dintre lucrările lui Hegel. În cele ce urmează, voi da referințele pentru pasajele pe care le-am citat din aceste lucrări, precum și din alte surse. În fiecare caz, ediția folosită este aceea citată în lista lecturilor suplimentare care urmează după aceste note. Atunci cînd am folosit mai multe citate dintr-un singur pasaj, numai primul este identificat; celelalte vor fi fost luate de pe aceeași pagină sau de pe una din paginile imediat următoare. Am dat referințe pentru prescurtări și parafraze numai dacă pasajul original s-ar fi putut dovedi greu de localizat.*

Capitolul 1 : Epoca și viața lui Hegel

Pagina 13. Comentariile lui Hegel asupra Revoluției franceze sînt din *Prelegeri de filozofie a istoriei*, p. 413.

Pagina 18. Aprecierea pe care Hegel o face cu privire la importanța lui Kant se găsește în *Știința logicii*, p. 43.

---

* Pentru cărțile traduse în limba română, indicațiile se referă la edițiile românești. (*N. t.*)

Pagina 23. Relatarea despre prelegerile lui Hegel este a lui H. G. Hotho și poate fi găsită în Walter Kaufmann, *Hegel*, pp. 350–351. Cartea lui Kaufmann mai conține și alte detalii despre viața lui Hegel.

Capitolul 2 : Sensul istoriei

Pagina 25. Engels a lăudat simțul istoric al lui Hegel în cursul unei recenzii a lucrării lui Marx *Contribuții la critica economiei politice* (Marx-Engels, *Opere*, vol. 13, p. 513, Editura Politică, 1962).

Pagina 28. Faimoasa propoziție care stabilește țelul istoriei apare la p. 22 a *Prelegerilor de filozofie a istoriei*. Despre India și China se spune că sînt „în afara" istoriei la p. 113, iar Persia este așezată la începutul adevăratei istorii la p. 167.

Pagina 34. Hegel discută despre Socrate la pp. 259–260.

Pagina 36. Distincția dintre imperiile persan și roman este făcută la p. 267.

Pagina 38. Pentru concepția lui Hegel privitoare la natura aparte a creștinismului, vezi p. 326.

Pagina 40. „lunga și teribila noapte" este la p. 384.

Pagina 42. Principiul esențial al Reformei se găsește la p. 389.

Pagina 43. Pasajul despre Revoluția franceză este la p. 413.

Capitolul 3 : Libertate și comunitate

Pagina 47. Schopenhauer l-a atacat pe Hegel în prefața la cea de-a doua ediție a operei sale majore, *Lumea ca voință și reprezentare*. Pasajul este citat

de Popper în *Societatea deschisă și dușmanii săi*, traducere de D. Stoianovici, Editura Humanitas, 1993, vol. II, p. 42. Pe pagina următoare se găsește aprecierea lui Popper cu privire la scopul lui Hegel.

Pagina 49. „Două concepții despre libertate" a lui Isaiah Berlin se găsește în lucrarea sa *Four Essays on Liberty* (Oxford University Press, London, 1969) — *Patru eseuri despre libertate* (Humanitas, București, 1996). Obiecția lui Hegel cu privire la concepția negativă despre libertate se găsește în § 15 al *Principiilor filozofiei dreptului*.

Pagina 53. Comentariile despre „confort" se găsesc într-o „addenda" — altfel spus, remarci adăugate textului de către editorii lui Hegel, folosind notițele luate de studenți la cursurile lui Hegel — la § 191.

Pagina 59. Observația despre datorie este din § 149, iar aceea despre Kant din „addenda" la § 133.

Pagina 63. Descrierea lui Bradley poate fi găsită în ale sale *Ethical Studies* (publicate pentru întîia oară în 1876; republicate de Oxford University Press, Oxford, 1962), pp. 171–172. Pasajul este citat de Richard Norman, în *Hegel's Phenomenology*, pp. 84–85, iar eu am utilizat prescurtarea acestuia.

Paginile 66–68. Pentru perspectiva asupra urbanismului pe care am folosit-o aici pentru a ilustra concepția lui Hegel despre raționalitate, vezi Jane Jacobs, *The Death and Life of Great American Cities* (Random House, New York, 1961).

Paginile 69–70. Hegel expune aranjamentele constituționale ale statului său rațional în § 291–292.

Pagina 72–73. Pentru opiniile lui Hegel cu privire la libertatea de expresie, vezi § 319, iar sistemul cu

jurați, § 28. Despre întreaga problemă a similarității dintre statul lui Hegel și statul prusac din timpul său, vezi T. M. Knox, „Hegel and Prussianism", în Walter Kaufmann (ed.), *Hegel's Political Philosophy*. Acest volum mai conține și o replică a lui E. F. Carritt.

Pagina 74. Popper își expune citatele din Hegel la p. 40 din *Societatea deschisă și dușmanii săi*, vol. II. Această metodă de a prezenta ideile lui Hegel este atacată de Walter Kaufmann în „The Hegel Myth and Its Method", disponibilă în *Hegel's Political Philosophy* și în Alasdair MacIntyre (ed.) *Hegel*. Kaufmann mai scoate în evidență și traducerea greșită a propoziției despre stat. În germană ea este: „es ist der Gang Gottes in der Welt, dass der Staat ist." Propoziția apare în „addenda" § 258.

Pagina 76. „Dreptul libertății subiective..." este din § 124, iar „Totul este ca..." din addenda la 265. În § 215 Hegel insistă că legile nu au forță de constrîngere pînă cînd nu sînt cunoscute în mod universal.

Pagina 77. Atacul său asupra lui von Haller este subiectul unei lungi note de subsol la § 258.

Capitolul 4: Odiseea spiritului

Pagina 85. Referința lui Marx la *Fenomenologie* se găsește în *Manuscrisele economico-filozofice din 1844*, trad. de V. Dem. Zamfirescu, Editura Politică, București, 1987, p. 127. Pasajele din Hegel menționate aici sînt din *Fenomenologie*, p. 49 și urm.

Pagina 90. Pasajul despre Kant este din *Enciclopedia științelor filozofice. Partea I: Logica*, § 10.

Pagina 96. Pentru concepția lui Hegel privitoare la numele proprii, vezi *Știința logicii*, pp. 99–100. Ivan Soll se referă la această concepție în lucrarea sa *An Introduction to Hegel's Metaphysics*, p. 97.

Pagina 97. Enunțul după care ceea ce nu poate fi cuprins în limbaj nu este adevărat este din *Fenomenologie*, p. 66. Pentru diferitele înțelesuri ale termenului „meinen", pe care l-am tradus prin „crezut" [believed] în propoziția citată, vezi Soll, *An Introduction to Hegel's Metaphysics*, p. 102.

Paginile 107–108. Pentru teoria lui Marx cu privire la munca înstrăinată, vezi capitolul cu același titlu din *Manuscrisele economico-filozofice din 1844*.

Pagina 108. „În gîndire eu sînt liber..." este din *Fenomenologie*, p. 116.

Pagina 118. Pasajul citat este de la p. 212 a *Prelegerilor de filozofie a istoriei*.

Capitolul 5: Logică și dialectică

Pagina 130. Descrierile metaforice ale conținutului *Științei logicii* sînt din acea lucrare, p. 32. Kaufmann se referă la imaginea folosită de Hegel la p. 195 a cărții sale, *Hegel*.

Pagina 131. Recunoașterea de către Marx a utilității metodei din *Știința logicii* este citată dintr-o scrisoare care i-a scris-o în 1858 lui Engels, al cărei text se găsește în D. McLellan, *The Thought of Karl Marx* (MacMillan, London, 1971), p. 135. Vezi de asemenea comentariile lui Marx din finalul Postfeței celei de-a doua ediții germane a *Capitalului*, vol. I. Despre simplitatea începutului, vezi *Știința logicii*, p. 60.

Pagina 138. Hegel respinge panteismul la pp. 126–127 ale *Prelegerilor de filozofie a religiei.* Descrierea pe care o face Benedetto Croce lui Hegel ca fiind „radical lipsit de religiozitate“ este din *What Is Living and What Is Dead in the Philosophy of Hegel?*, pp. 70–71.

Pagina 139. Articolul lui Robert Whittermore „Hegel as Pantheist“ a apărut în *Tulane Studies in Philosophy*, vol. IX (1960), pp. 134–164.

Lecturi suplimentare*

Operele lui Hegel

Ediția standard a operelor lui Hegel este ediția jubiliară în douăzeci de volume, editată de H. Glockner și publicată la Stuttgart între 1927 și 1930. Pentru cititorul de limbă română care își pune întrebarea de unde să înceapă lectura operelor lui Hegel, aș recomanda să se urmărească ordinea operelor discutate în această carte. Traducerile românești ale acestor lucrări, apărute la Editura Academiei, sînt:

Prelegeri de filozofie a istoriei, traducere de Petru Drăghici și Radu Stoichiță, (1968).
Principiile filozofiei dreptului sau elemente de drept natural și de știință a statului, traducere de Virgil Bogdan (1969).
Fenomenologia spiritului, traducere de Virgil Bogdan (1965).
Știința logicii, traducere de D. D. Roșca (1966).

Probabil că cea mai importantă dintre celelalte lucrări ale lui Hegel este *Enciclopedia științelor filozofice*. Această lucrare a fost publicată în românește

* Acest capitol a fost adaptat pentru a cuprinde trimiteri la bibliografia accesibilă cititorului român. (*N. t.*)

în volume separate. Secțiunea despre logică, care poartă în titlu mențiunea *Partea I. Logica*, a apărut în 1962, iar partea a II-a, care poartă în titlu mențiunea *Filozofia naturii*, a apărut în 1971 în traducerea lui Constantin Floru. Alte traduceri românești ale unor lucrări ale lui Hegel sînt:

Prelegeri de estetică, 2 volume, traducere de D. D. Roșca (1966).
Prelegeri de filozofie a religiei, traducere de D. D. Roșca (1969). Există și o reeditare recentă a acestei traduceri, la Editura Humanitas, București, 1995.
Prelegeri de istorie a filozofiei, 2 volume, traducere de D. D. Roșca (1963).
Studii filozofice, traducere de D. D. Roșca (1967).

Cărți despre Hegel

Pentru cititorii care doresc o introducere mai substanțială în temele gîndirii hegeliene, aș recomanda lucrarea *The Cambridge Companion to Hegel* (ed. Frederick C. Briser, New York etc. Cambridge University Press, 1993). Ar urma la rînd micul volum al lui Richard Norman, *Hegel's Phenomenology: A Philosophical Introduction* (Sussex University Press, Brighton, 1976) și Ivan Soll, *An Introduction to Hegel's Metaphysics* (University of Chicago Press, Chicago, 1969). După aceea, s-ar putea aborda cea mai scurtă dintre cele două cărți ale lui Charles Taylor despre Hegel, *Hegel and Modern Society*

(Cambridge University Press, Cambridge, 1979), sau, dacă vă simțiți pregătiți pentru ea, mai lunga și mai dificila lucrare intitulată *Hegel* (Cambridge University Press, Cambridge, 1975). Pentru un studiu mai recent și mai detaliat al *Fenomenologiei* lui Hegel, vezi Robert Solomon, *In the Spirit of Hegel: A Study of Hegel's Phenomenology* (Oxford University Press, New York, 1983).

Cărți mai vechi, dar încă utile, sînt: Benedetto Croce, *What Is Living and What Is Dead in the Philosophy of Hegel?*, trad. D. Ainslie (Russell & Russell, New York, 1969) și J. N. Findlay, *Hegel: A Re-examination* (Allen & Unwin, London, 1958).

Informații despre viața lui Hegel, împreună cu traduceri în engleză ale mai multor scrisori și alte documente, pot fi găsite în Walter Kaufmann, *Hegel* (Wiedenfeld & Nicolson, London, 1965). *Hegel's Development*, a lui H. S. Harris (Clarendon Press, Oxford, 1972), este cel mai bun studiu asupra anilor de tinerețe ai lui Hegel.

Mai multe cărți interesante au fost scrise anume despre ideile politice și sociale ale lui Hegel. Acestea includ: Herbert Marcuse, *Reason and Revolution* (Humanities Press, New York, 1954); Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State* (Cambridge University Press, Cambridge, 1972); Raymond Plant, *Hegel* (Allen & Unwin, London, 1973) și Judith Shklar, *Freedom and Independence: A Study of the Political Ideas of Hegel's „Phenomenology of Mind"* (Cambridge University Press, Cambridge, 1976). Unele schimburi aprinse de opinii asupra gradului în care filozofia lui Hegel susține statul autoritar au

fost adunate de Walter Kaufmann într-un volum intitulat *Hegel's Political Philosophy* (Cambridge University Press, Cambridge, 1970). Mai există o colecție de articole editată de Z. Pelczynski intitulată *Hegel's Political Philosophy* (Cambridge University Press, Cambridge, 1971). Alături de acestea s-ar mai putea citi, deși cu mare atenție, provocatoarea încercare a lui Karl Popper de a găsi originile totalitarismului în gîndirea lui Hegel: vezi *Societatea deschisă și dușmanii săi*, vol. II, cap. 12 (traducere de D. Stoianovici, Editura Humanitas, București, 1993).

Pentru un studiu mai aprofundat al aspectului religios al gîndirii lui Hegel, vezi Emil Fackenheim, *The Religious Dimension of Hegel's Thought* (Indiana University Press, Bloomington, 1967), Bernard Reardon, *Hegel's Philosophy of Religion* (MacMillan, London, 1977) și *Thought and Faith in the Philosophy of Hegel* (ed. John Walker, Dordrecht etc., Kluwer Academic Publishers, 1991). Vezi de asemenea articolul lui Robert C. Whittermore, „Hegel as Panentheist" în *Tulane Studies in Philosophy*, vol. IX (1960), pp. 134–154. Acest volum este un număr special consacrat lui Hegel.

Sînt nenumărate articole savante despre Hegel în revistele filozofice. Unele dintre cele mai bune au fost adunate în Alasdair MacIntyre (ed.), *Hegel: A Collection of Critical Essays* (Anchor, New York, 1972).

În sfîrșit, diversele transformări ale gîndirii lui Hegel operate de tinerii hegelieni sînt bine descrise în Sidney Hook, *From Hegel to Marx* (Humanities Press, New York, 1958) și în David McLellan, *Young Hegelians and Karl Marx* (MacMillan, London, 1969).

Cuprins

Prefață 7

1. Epoca și viața lui Hegel 13
2. Sensul istoriei 25
3. Libertate și comunitate 47
4. Odiseea spiritului 80
5. Logică și dialectică 128
6. Moștenirea hegeliană 141

Note despre surse .147
Lecturi suplimentre 153

Redactor
VLAD ZOGRAFI

Apărut 1996
BUCUREȘTI – ROMÂNIA